

شرح الالهيات في كتاب الشفاء

از

مهدی بن علی ذوالنراfi

معروف به

ملا مهدی نوافی

هستم

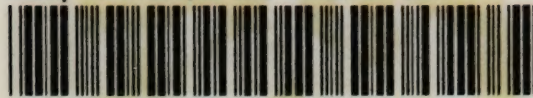
دکتر مهدی محقق

تهران ۱۳۶۵

McGill University Libraries

B 751 I43N37 1986

Sharh al-Ilāhīyāt min Kitāb al-Shif



3 001 223 032 C



McGill
University
Libraries

Islamic Studies Library

Acquired
with funds from the
Aga Khan Foundation

ISLAMIC STUDIES LIBRARY . 23 NOV 1987



موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه مک گیل



با همکاری

دانشگاه تهران

شرح الالهيات باسم ربك الشفاء

از

مهدی بن علی ذر النیرانی

معروف به

ملا مهدی نرانی

مستام

دکتر مهدی محقق

تهران ۱۳۶۵

سلسله دانش ایرانی

۳۴

زیر نظر

دکتر مهدی محقق

انتشارات

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکتب گیل شعبه تهران

B751

I43 N37

1986

با همکاری

دانشگاه تهران

صندوق پستی ۱۳۳-۱۴۵-۱۳ ، تهران

Islamic

تعداد ۳۰۰۰ نسخه از چاپ اول کتاب شرح الالهیات من کتاب الشفاء
در چاپخانه دانشگاه تهران چاپ شد

چاپ و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه
مؤسسه مطالعات اسلامی است

قیمت ۱۰۰۰ ریال

مرکز فروش :

(۱) کتابفروشی طهوری ، خیابان انقلاب مقابل دانشگاه تهران

(۲) فروشگاه انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران ، اول خیابان فرانسه

پور

۵-۲-۸۸

سلسله دانش ایرانی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکتب گیل شعبه تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیر نظر: مهدی محقق

- ۱ - شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت سبزواری ، قسمت امور عامه و جوهر و عرض بامقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی ، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق . (چاپ شده ۱۳۴۸ ، چاپ دوم ۱۳۶۰)
- ۲ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول ، چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۳ - تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری ، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات ، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم ، آماده چاپ)
- ۴ - مجموعه سخنرانیها و مقاله ها در فلسفه و عرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی و فرانسه و انگلیسی) ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰)
- ۵ - کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی بانضمام پاسخ به چند پرسش و رساله در روش سلوك و خلوت نشینی ، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه ، به اهتمام دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۸ ، چاپ دوم پاریس ۱۳۶۴)
- ۶ - مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم الدین رازی ، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیع کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

- ۷ - قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم
به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر سید علی موسوی بهبهانی و دکتر ابراهیم دیباجی و
پروفسور ایزوتسو بامقدمه* انگلیسی (جلد اول، متن، چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۸ - مجموعه* رسائل و مقالات درباره* منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و
عربی و فرانسه و انگلیسی) به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳)
- ۹ - مجموعه* مقالات به زبانهای فارسی و عربی و انگلیسی و فرانسه و آلمانی به افتخار
پروفسور هانری کربن، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)
- ۱۰ - ترجمه* انگلیسی شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه* حکمت، قسمت
امور عامه و جوهر و عرض، به وسیله* پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق بامقدمه ای در
شرح احوال و آثار آن حکیم (چاپ شده در نیویورک ۱۳۵۶ چاپ دوم تهران ۱۳۶۲)
- ۱۱ - طرح کلی متافیزیک اسلامی بر اساس تعلیقه* میرزا مهدی آشتیانی بر شرح
منظومه* حکمت به زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آماده* چاپ)
- ۱۲ - قبسات میرداماد (جلد دوم)، مقدمه* فارسی و انگلیسی و فهرست تفصیلی
مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق
و دکتر ابراهیم دیباجی و دکتر سید علی موسوی بهبهانی (آماده* چاپ)
- ۱۳ - افلاطون فی الاسلام، مشتمل بر رساله های از فارابی و دیگران و تحقیق
در باره* آنها، به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)
- ۱۴ - فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، تألیف دکتر مهدی محقق به پیوست
سه مقدمه بزبان فارسی و دو مقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۱۵ - جام جهان نمای، ترجمه* فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان تلمیذ
ابن سینا، به اهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (چاپ شده ۱۳۶۲)
- ۱۶ - جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمه* تقی الدین محمد شوشتری، به اهتمام دکتر
بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون و ترجمه* آن از دکتر
رضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

- ۱۷ - بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، با مقدمه انگلیسی از پروفیسور ژوزف فان اس و ترجمه آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵ ، چاپ دوم ۱۳۶۳)
- ۱۸ - انوار جلیه ، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی ، با مقدمه انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴) ،
- ۱۹ - الدرّة الفاخرة ، عبدالرحمن جامی ، به پیوست حواشی مؤلف و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه ، به اهتمام دکتر نیکولا هیر و دکتر سید علی موسوی بهبهانی و ترجمه مقدمه انگلیسی آن از استاد احمد آرام (۱۳۵۸) .
- ۲۰ - دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمه انگلیسی از نوش آفرین انصاری (محقق) (چاپ ۱۳۵۷) .
- ۲۱ - دیوان ناصر خسرو (جلد اول ، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷) .
- ۲۲ - شرح فصوص الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، از محمد تقی استرآبادی ، به اهتمام محمد تقی دانش پژوه ، با دو مقاله بزبان فرانسه از خلیل جروسلیمان پینس و ترجمه آن دو مقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (چاپ شده ۱۳۵۷) .
- ۲۳ - رباب نامه ، سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی ، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی با مقدمه انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۹) .
- ۲۴ - تلخیص المحصل ، خواجه نصیر الدین طوسی بانضمام رسائل و فوائد کلامی از آن حکیم ، به اهتمام عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۵۹) .
- ۲۵ - نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص (شرح فصوص الحکم محیی الدین - ابن عربی) ، رکن الدین شیرازی ، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی به پیوست مقاله ای از استاد جلال الدین همائی (چاپ شده ۱۳۵۹) .
- ۲۶ - شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون از ابو عبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی ، به اهتمام دکتر مهدی محقق و ترجمه فارسی از دکتر سید جعفر سجّادی و ترجمه انگلیسی بیست و پنج مقدمه از س . پینس (چاپ شده ۱۳۶۰) .

- ۲۷ - الشّامل فی اصول الدّین ، امام الحرمین جوینی ، به اهتمام پروفیسور ریچارد فرانک و ترجمه مقدمه آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۶۰)
- ۲۸ - الامد علی الابد . ابوالحسن عامری نیشابوری ، به اهتمام پروفیسور اورت روسن و ترجمه مقدمه آن از دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی (چاپ شده در بیروت ۱۳۵۷)
- ۲۹ - بنیاد حکمت سبزواری ، پروفیسور ایزوتسو ، تحلیلی تازه ونو از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری ، ترجمه دکتر سیّد جلال الدّین مجتبوی (چاپ شده ۱۳۵۹)
- ۳۰ - معالم الدّین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الاصول ، شیخ حسن بن شیخ زین الدّین شهید ثانی ، با مقدمه فارسی و ترجمه چهل حدیث در فضیلت علم و تکریم علما ، باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۲ ، چاپ دوم ۱۳۶۴)
- ۳۱ - زاد المسافرین ناصر خسرو (متن فارسی براساس نسخه ای کهن) ، باهتمام پروفیسور ویکنر (آماده چاپ)
- ۳۲ - زاد المسافرین ناصر خسرو (ترجمه انگلیسی بامقدمه) ، از پروفیسور ویکنر (آماده چاپ)
- ۳۳ - یاد نامه ادیب نیشابوری ، مشتمل بر زندگانی استاد و مجموعه مقالات در مباحث علمی و ادبی ، باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۵) .
- ۳۴ - شرح الالهیات من کتاب الشّفاء ، ملا مهدی نراقی ، به اهتمام دکتر مهدی محقق با مقدمه ای در شرح احوال و آثار آن حکیم از حسن نراقی (چاپ شده ۱۳۶۵) .
- ۳۵ - اندیشه های کلامی شیخ مفید ، مارتن مکر مروت ، ترجمه از انگلیسی به فارسی به وسیله استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۶۳)
- ۳۶ - المبدأ و المعاد ، شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا ، به اهتمام استاد عبدالله نورانی (چاپ شده ۱۳۶۳)
- ۳۷ - شرح غرر الفرائد (چاپ دوم شماره ۱)
- ۳۸ - الباب الحادی عشر للعلامة الحلّی ، مع شرحیه : النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر ، مقداد بن عبدالله السّیوری ، مفتاح الباب ، ابوالفتح بن مخدوم الحسینی ، العربشاهی ، باهتمام دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۶۵) .
- ۳۹ - فلسفه علم کلام ، ه . ا . ولفسن ، ترجمه احمد آرام (زیر چاپ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیشگفتار

يَا مَنْ لَا يُرْجَى الشِّفَاءُ إِلَّا مِنْ جُودِهِ وَلَا يُطْلَبُ النِّجَاةُ إِلَّا مِنْ قِيَاضِ
وَجُودِهِ .

ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا که در اروپا به اویسنّا Avicenna مشهور است در سال ۳۷۰ هجری متولد شد و در ۴۲۸ رخت ازین جهان بر بست . حاصل زندگی نسبة کوتاه این نابغه دوران تربیت شاگردان دانشمند و مبرز و تألیف کتابهای علمی و مفید بود . شاگردان او همچون بهمنیار بن مرزبان و ابو عبید جوزجانی و ابو عبدالله معصومی و ابوالحسن علی نسائی و ابن زیله و مانند اینها هر یک بسهم خود اندیشه ها و افکار استاد را به شرق و غرب عالم اسلامی گسترش دادند و آثار ارجمند شیخ بسیار زود از دروازه های حوزه های علمی کشورهای اسلامی بیرون رفت و تا قلب اروپا مراکز علمی و معاهد فلسفی را منور و درخشان ساخت .

پیش از ابن سینا حنین بن اسحق با ترجمه متجاوز از صد اثر از جالینوس دانشمند فرغامسی، آن پزشک نامدار را بعنوان سیّد الطّب به عالم اسلام معرفی کرد، و همچنین ابونصر فارابی با نقل و تحلیل آثار ارسطو آن فیلسوف عهد باستان را بعنوان حکیم علی الاطلاق بر جهان علمی اسلام عرضه نمود، ولی ظهور ابن سینا و احاطه او به طب و فلسفه و گسترش و نوآوری های او در هر دو فن ، ارسطو و جالینوسی تازه نفس وارد میدان علم و تمدن اسلامی کرد و الحق که او نمونه ای کامل از طبیب فاضل و فیلسوف کامل بود

که اثراندیشه‌اش در همه پزشکان و فیلسوفان پس از او نمودار و نمایان است .
در این مقدمه کوتاه مجال آن نیست که به شرح احوال و برشمردن آثار این حکیم
بزرگ پردازیم چه آنکه صدها کتاب و مقاله بزبانهای مختلف در شرح احوال و افکار
او بزبانهای مختلف نوشته شده و برای آگاهی از آثار فراوان او در زمینه‌های مختلف
علوم اسلامی کافی است که خوانندگان به دو کتاب : « مؤلفات ابن سینا » از جورج قنوائی
(قاهره ۱۹۵۰ م .) و « فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا » از دکتر یحیی مهدوی
(تهران ۱۳۳۳ ه . ش .) مراجعه بفرمایند و مناسب حال و مقام در این گفتار آنست که کلامی
چند درباره شفا و شرح نراقی بر الهیات شفا و کیفیت تهیه متن حاضر آورده شود .

کتاب الشفاء

ابن سینا کتابهای متعددی در فلسفه از جمله کتاب النجاة ، والإشارات والتنبیها ،
وعیون الحکمة ، و دانش نامه علائی برشته تحریر در آورده ولی از همه مهمتر و مبسوط
تر کتاب شفای اوست که در واقع نخستین دائرة المعارف علوم و فلسفه در عالم اسلام
بشمار می آید چنانکه مهمترین و مفصل ترین کتابهای پزشکی او کتاب قانون است که ظهور
آن کتابهای پیشین را متروک و منسوخ کرد^(۱) . برخی از دانشمندان بر تسمیه این دو
کتاب خرده گرفته که شفا مناسب با پزشکی است و قانون با فلسفه تناسب دارد و برخی
دیگر در توجیه این نام گذاری گفته اند که ابن سینا با این عمل خواسته بفهماند که اهمیت
طب نفوس نزد او کمتر از طب اجسام نیست و نیز فلسفه او متأثر از طب و طب او متأثر
از فلسفه بوده است^(۲) و این تعبیر پیشینیان که فلسفه طب روح و طب فلسفه بدن است^(۳)
ناظر به همین حقیقت می باشد .

ابن سینا در کتاب شفا از هیچ بحث و مطلبی در فلسفه فرو گذاری نکرده و آن را

۱- قفطی ، تاریخ الحکماء (ترجمه فارسی ، تهران ۱۳۴۷ ه . ش . م) ، ص ۳۲۱ .

۲- مقدمه کتاب الشفاء ، المنطق ، المدخل (چاپ قاهره ۱۹۵۲ م) ، ص ۲ .

۳- تمکین Owsei Temkin مطالعاتی درباره طب اسکندرانی در دوره متأخر ، مجله

تاریخ پزشکی ، سال ۱۹۳۵ م . شماره ۳ صفحه ۴۱۸ .

بگونه‌ای تدوین کرده که خوانندگان از کتابهای دیگری نیاز باشند چنانکه خود می‌گوید:

« وقد قضيت الحاجة في ذلك فيما صنفته من كتاب الشفاء العظيم المشتمل على جميع علوم الأوائل حتى الموسيقى بالشرح والتفصيل ^(۱) و درجائی دیگر گوید: « ومن اراد الحق على طريق فيه ترضى ما إلى الشركاء وبسط كثير، وتلويح بمالو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر، فعليه بهذا الكتاب » ^(۲).

و از این روی بوده است که او خود در زبان حیاتش با وجود مشاغل اداری و گرفتاریهای دنیوی بتدریس این کتاب می‌پرداخته است چنانکه بیهقی می‌گوید: « طالبان علم هر شب در خانه استاد جمع می‌شدند ابو عبید پاره‌ای از کتاب شفاء، و معصومی پاره‌ای از قانون، و ابن زیله پاره‌ای از اشارات، و بهمن یار پاره‌ای از حاصل و محصول را براو قرائت می‌کردند » ^(۳).

در باره کیفیت تدوین شفا بهترین ماخذ همان سرگذشت ابن سینا است که بوسیله شاگردش ابو عبید جوزجانی تدوین و تکمیل شده و ارباب تراجم احوال حکما همچون قفطی و ابن ابی اصیبعه و بیهقی و شهرزوری از آن استفاده و در کتابهای خود نقل کرده‌اند. این ابو عبیده که از نزدیکترین شاگردان و ملازمان استاد بوده کیفیت پیوستن با استاد و ملازمت او را که حاوی بسیاری از نکات مهم در روش علمی ابن سینا و چگونگی تدوین آثار اوست به تفصیل شرح داده که در نسخه‌های کتاب شفا پیش از مقدمه ابن سینا نقل شده است و چون سخنان ابو عبید از اهمیت فراوانی برخوردار است مناسب دانسته شد که ترجمه فارسی آن در این گفتار آورده شود:

« دوستی و رغبت من در علوم حکمی و اقتباس از معارف حقیقی مرا به ترك خانه و دیار و مهاجرت به بلاد اقامت گاه شیخ الرئيس - خداوند روزگار او را پایدار بدارد - فرا خواند؛ زیرا اخباری که از او به من رسید و سخنانی که از او بر من عرضه شد موجب گردید

۱- ابن سینا، المباحثات، در ارسطو عند العرب عبدالرحمن بدوی، ص ۱۲۱.

۲- کتاب الشفاء، المنطق، المدخل، ص ۱۰.

۳- بیهقی، تاریخ حکماء الاسلام (دمشق ۱۳۶۵ هـ. ق. ۱۹۴۶ م.)، ص ۶۲.

که از میان کسانی که مذکور باین صناعیت و منسوب باین علم اند فقط بدوروی آورم . از اخباری که از او به من رسیده بود این بود که او در عنفوان جوانی که هنوز دو دهه از عمر او نگذشته ماهر در این علوم شده و کتابهای بسیاری تألیف کرده است جز آنکه او بآثارش کم توجه و به ضبط نسخه های آن بی اعتنا است . ازین روی رغبت من راست آمد که قصد او کنم و به ملازمتش به پیوندم و از او خواهش و التماس کنم که بر تألیف اهتمام ورزد و من به ضبط تألیفات او همّت گمارم .

سپس من بسوی او شتافتم هنگامی که در گرگان اقامت داشت و سن او قریب به سی و دو سال بود و در آن هنگام او گرفتار خدمت سلطان و تصرف در اعمال او بود و این امر همه اوقات او را اشغال کرده بود و فقط در فرصت های کم بود که در آن قسمتی از منطقی و طبیعیات را بر من املا کرد و هرگاه از او می خواستم که کتابهای بزرگ و شروح را تألیف کند مرا به متون و شروحاتی که در دیار خود تألیف کرده بود حواله می داد و شنیده بودم که آن تألیفات متفرّق و متشتّت گشته و مالکان نسخه های آنها بر خواهند گان بسیار بخل می ورزند . اما او عادت نداشت که برای خود نسخه ای نگه دارد همچنانکه در عادتش نبود که کتاب را از روی دستور (= پیش نویس) بنویسد و یا از سواد به بیاض در آورد بلکه نسخه ای را می نوشت و یا املا می کرد و آن را به خواهندگان آنها می بخشید و با وجود این خود گرفتار محنت های پی در پی شده و کتابهایش عرضه دستبرد حوادث گردیده بوده .

من چند سالی با او ماندم و از گرگان به ری و از ری به همدان نقل مکان کردیم و او به وزارت ملک شمس الدوله مشغول گردید و این اشتغال او مایه اندوه و تبااهی روزگار ما شد و امید ما از بدست آوردن تألیفات نایاب اوست گردید و از او خواستیم که آنها را دوباره بنویسد و او در پاسخ گفت : « وقت من به اشتغال بالفاظ و شرح آنها نمی رسد و نشاطی هم برای آن ندارم اگر می خواهید با آنچه که برای من میسر است کتابی جامع بر ترتیبی که مرا پیش آید برای شما تألیف می کنم » . ما بدان رضایت دادیم و خواستیم که از طبیعیات آغاز کند و او چنین کرد و نزدیک بیست ورقه نوشت سپس مشاغل سلطانی

سبب انقطاع این کار گردید .

روزگار ضربات خود را وارد ساخت و آن سلطنت منقطع گردید و او مصمم شد که در قلمرو آن دولت نماند و به آن خدمت برنگردد و اندیشه‌اش بر این استوار گشت که راه احتیاط و سبیل مطلوب او اینست که پنهان بماند و فرصتی طلبد تا از آن دیار دور گردد و من این خلوت و فراغت او را مغتنم شمرده و او را وادار به تمام کردن کتاب شفا کردم و او خود با جدی وافر به تصنیف آن روی آورد و طبیعیات و الهیات را — بجز کتاب الحیوان و النّبات — در مدت بیست روز پایان رساند بدون اینکه به کتابی حاضر مراجعه کند و فقط بر طبع خود اعتماد کرده بود. او از منطق آغاز کرد و خطبه و آنچه را که بآن مربوط بود نوشت .

سپس اعیان آن دولت بر پنهانی او خشم گرفتند و عزم جدائی او را ناخوش داشتند و گمان بردند که آهنگ مکیدت دارد و یا میل بردشمنی را در سر می‌پروراند . برخی از خادمان خالص او کوشیدند او را در مهلکه‌ای بیفکنند تا از اموال او برمناع دنیا دست یابند و جماعتی از شاگردان او — که سابقه احسان او بآنان اگر بیاد می‌آوردند باید مانع از آزرده شدن او می‌شد — بدخواهان را بر محل اختفای او آگاه ساختند و سپس او گرفتار شد و به قلعه فردجان محبوس گردید و به مدت چهار ماه در آنجا ماند تا آنکه اسباب آن ناحیه بر فیصله امر تقرر یافت و منازعان آجا را رها کردند و او آزاد گشت و به بازگشت به وزارت نامزد شد و او اعتذار جست و مهلت خواست سپس او را معذور داشتند . و در آنجا به منطق مشغول گشت و کتابهایی در اختیار او قرار گرفت و پابهای آن کتب و برروشی که قوم در آنها اتخاذ کرده بودند آن را عرضه داشت و برروشی سخن گفت که اقوال آنان را مورد انکار قرار دهد از این روی منطق به طول انجامید و در اصفهان پایان یافت .

و اما ریاضیات را بر روش اختصار در زمان گذشته نوشته بود و سپس آن را به کتاب شفاء افزود . و کتاب الحیوان و النّبات را نیز تالیف کرد و از این کتاب ها فارغ گشت و در پیش کتاب الحیوان از کتاب ارسطو طالیس فیاسوف پیروی کرد و اضافاتی را

بر آن افزود و در این هنگام سنّ او بیچهل رسیده بود «^(۱) .

ابن سینا خود در آغاز منطق شفا مقدّمه‌ای دارد که در آن ترتیب تالیف کتاب و روشی را که در آن بکار برده با مقایسه با روشی که در کتابهای دیگر خود منظور نموده بیان می‌دارد و چون این مقدّمه خود دارای فوائد علمی است و نیز مکمل مقدّمه ابو عبید است ترجمه فارسی آن نیز در این مقدّمه یاد می‌گردد :

« غرض ما در این کتاب ، که امیدواریم روزگار مهلت ختم آن و توفیق خداوند نظم آن را برای ما میسر گرداند ، اینست که نتیجه اصولی را که در علوم فلسفی منسوب به قدماء مورد تحقیق قرار داده‌ایم در آن بیاوریم همان اصول که بر نظر مرتّب و محقّق پایه نهاده شده و با نیروی فهم بر ادراک حق استنباط گردیده و در رسیدن بآن زمانی دراز کوشش شده است ، تا آنکه پایان آن بر جمله‌ای استوار گردیده که اکثر آراء بر آن متفق و پرده‌های اهواء از آنها مهجور است .

در تدوین این کتاب نهایت کوشش خود را بکار بردم که بیشتر مباحث این صنعت را در آن بگنجانم ، و در هر جائی به موارد شبهه اشاره کنم و آنها را باندازه توانائی خود با آشکار نمودن حقیقت حلّ نمایم ، و همراه با اصول فروع را یاد آور شوم مگر آنچه را که اطمینان داریم که تبصیر و تصویر آن بر مستبصران منکشف و متحقّق است ، و یا آنچه را که از یاد من رفته و برای فکر من آشکار نگردیده است .

در اختصار الفاظ و دوری از تکرار نهایت جدّ و جهد را بکار بستم مگر آنچه که از روی خطا و سهو واقع شده است ، و در نقض مکتب‌هایی که بطلان عقائدشان آشکار است و یا تقریر و تعریف اصول و قوانین ما مارا از اشتغال بآن مذاهب بی‌نیاز می‌کند از تطویل و بسیار گوئی اجتناب کردم . و در کتابهای پیشینیان مطلب مهمّی یافت نمی‌شود که من آن را در این کتاب یاد نکرده باشم و اگر در جائی که عادة اثبات مطلبی در آنجا باید باشد آن مطلب یاد نگردیده در جائی دیگر که من آن را مناسب تر دانسته‌ام

یافت می‌شود. و آنچه را هم که فکر من آن را دریافته و نظر من آن را بدست آورده، خاصه در علم طبیعت و ما بعد طبیعت و منطق، به کتاب افزودم. عادت بر این جاری شده است که دانشمندان مطالبی را که ارتباط با منطق ندارد بلکه جزء صناعت حکمت یعنی فلسفه^۱ اولی است همراه با مبادی منطق ذکر کنند و من از این عمل خود داری جسم و زمان را بدان تباه نساختم و ذکر آن مطالب را برای جای خود بتأخیر انداختم.

سپس اندیشیدم که کتابی دیگر پس از این کتاب تالیف کنم و آن را «کتاب الملاحق» بنامم که آن با آخر عمرم پایان پذیرد و باندازه‌ای که هر سال تمام می‌شود مورخ گردد و آن کتاب همچون شرحی برای این کتاب و تفریعی برای اصول آن و بسطی برای معانی موجز آن خواهد بود.

غیر از این دو کتاب مرا کتابی دیگر است که من در آن فلسفه را بنا بر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است و این کتاب همان کتاب است که من آن را «فی الفلسفة المشرقیة» موسوم ساخته‌ام.

اما این کتاب (= الشفاء) مطالب آن بیشتر بسط داده شده و جانب شریکان مشائی بیشتر رعایت گردیده است. و آنکه طالب حقیقی است که در آن شائبه‌ای نباشد بدان کتاب (= فی الفلسفة المشرقیة) روی آورد و آنکه طالب حقیقی است که در آن رضایت مندی شرکا و بسط فراوان در آن باشد و نیز روشنگر چیزی باشد که اگر فهمیده گردد از کتاب دیگر بی‌نیاز می‌شود باید باین کتاب (= کتاب الشفاء) پردازد.

در افتتاح این کتاب از منطق آغاز کردم و کوشیدم که در آن ترتیب کتابهای صاحب منطق (= ارسطو) را رعایت کنم و اسرار و لطائفی در آن وارد ساختم که در کتابهای موجود یافت نمی‌شد، پس از آن به علم طبیعی پرداختم و در این صناعت نتوانستم در بیشتر اشیاء به محاذات و پیروی تصانیف و مذاکیر پیشوا (= ارسطو) گام بردارم، سپس به علم هندسه روی آوردم و کتاب اسطقسات اقلیدس را با لطافتی خاص مختصر کردم

و شبه‌های آن را گشودم و بر همین اکتفا کردم ، و همزمان با آن به‌مان کیفیت کتاب مجسطی در هیئت را مختصر کردم که با وجود اختصار بیان و تفهیمی را در برداشت و بعد از فراغت از آن اضافاتی را که دانشجو واجب است برای تکمیل آن صنعت بداند و در آن احکام رصدیه را با قوانین طبیعی مطابقت دهد بآن افزودم ، پس از آن کتاب المدخل فی الحساب را با اختصار آوردم و سپس صنعت ریاضیون را با علم موسیقی بر وجهی که برای خود آشکار بود با بحثی طویل و نظری دقیق پایان رساندم . و پس از آن کتاب را با علمی که به ما بعد الطبیعه منسوب است با اقسام و وجوه آن ختم و در آن به گونه اجمال در علم اخلاق و سیاسات اشاره کردم تا اینکه در آن کتابی مفرد که جامع باشد تألیف کنم .

و این کتاب با وجود خردی حجم دارای علم بسیار است و از متامل و متدبر آن تقریباً چیزی از این صنعت فوت نمی‌گردد و دارای زیاداتی است که عادة در کتابهای دیگر یافت نمی‌شود» .

از کتاب اللواحق که ابن سینا در مقدمه خود یاد کرده اثری در دست نیست او در جاهای دیگر نیز اشاره باین کتاب کرده است از جمله در پایان موسیقی شفا می‌گوید : « ولنقتصر علی هذا المبلغ من علم الموسیقی و ستجد فی کتاب اللواحق تفریعات و زیادات کثیرة ان شاء الله تعالی »^(۱) و در آغاز کتابی که با نام « منطق المشرقیین » چاپ شده پس از ذکر کتاب شفا چنین گوید : « وسنعطیهم فی اللواحق ما یصاح لهم زیادة علی ما أخذوه و علی کل حال فالاستعانة بالله وحده »^(۲) .

و نیز از کتاب « الفلسفة المشرقیة » اوفقط قسمتی که درباره منطق است بنام منطق المشرقیین بدست ما رسیده و برخی از دانشمندان معتقدند که مراد ابن سینا از مشرقیین علمای مشائی بغداد هستند در برابر مغربیین که به شارحان ارسطوئی همچون اسکندر افرودیسی^(۳)

۱- ابن سینا ، جوامع علم الموسیقی ، ص ۱۵۲ .

۲- ابن سینا ، منطق المشرقیین (قاهره ۱۹۱۰ م .) ص ۴ .

۳- Alexander of Aphrodisias .

و ثامسطیوس^(۱) و یحیی النحوی^(۲) اطلاق می‌شود^(۳). و ابن سینا در کتاب الانصاف خود میان این دو گروه یعنی مشرقیین و مغربیین به انصاف و حکمیت برخاسته و صد و بیست و هشت هزار مسأله را در آن کتاب ذکر کرده است^(۴).

افکار فلسفی ابن سینا در شفا بوسیله شاگردان و شاگردان شاگردان او بسیار سریع منتشر شد بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا در تدوین کتاب التحصیل^(۵) تحت تأثیر مستقیم استاد خود بود و شاگرد برجسته بهمنیار ابوالعباس لوکری کتاب بیان الحق^(۶) بضمأن الصدق^(۷) را تالیف کرد و بوسیله او فلسفه مشائی که مبتنی بر عقائد و آراء فارابی و ابن سینا بود در خراسان منتشر شد^(۷).

با وجود اینکه غزالی کتاب تهافت الفلاسفه را در ردّ بر عقائد و افکار فیلسوفان مشائی نوشت و لبه تیز تیغ آن متوجه دوشخصیت بزرگ فلسفی فارابی و ابن سینا بود کمتر فیلسوف و متکلمی را در حوزه علوم و تمدن اسلامی می‌توان یافت که تحت تأثیر ابن سینا

۱- Themistius .

۲- John Philoponos .

۳- مقدمه عبدالرحمن بدوی بر ارسطو عند العرب (قاهره ۱۹۴۷ م.) ، ص ۲۴ .

۴- ابن سینا ، المباحثات ، ص ۱۲۱ . برای آگاهی بیشتر از کلمه « مشرقیه » رجوع شود به مقاله نالینو C.Nallino که بوسیله عبدالرحمن بدوی ترجمه و تحت عنوان : « محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية » در کتاب « التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة » (قاهره ۱۹۴۶ م.) ، ص ۲۹۳ - ۲۴۵ چاپ شده است و همچنین تحقیق مفید و مستع دکتري یحیی مهدوی که در فهرست خود ذیل الحکمة المشرقیة ص ۷۸ - ۸۰ آورده اند .

۵- این کتاب بوسیله مرحوم مرتضی مطهری تصحیح و در سال ۱۳۴۹ ه.ش. بوسیله دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران ، چاپ شده است و ترجمه فارسی آن تحت عنوان « جام جهان نمای » یوسیله استاد عبدالله نورانی تصحیح و در سال ۱۳۶۱ ه.ش . بوسیله موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران چاپ شده است .

۶- از کتاب بیان الحق لوکری نسخه‌ای کامل بشماره ۱۰۸ در کتابخانه مرکزی دانشگاه موجود است و قسمت مدخل از منطق آن باهتمام دکتري ابراهیم دیباجی تصحیح و با مقدمه‌ای مبسوط و مفید بوسیله انتشارات اسیرکبیر در سال ۱۳۶۴ ه.ش. چاپ شده است .

۷- شهرزوری ، نزهة الارواح ، (حیدرآباد ۱۹۷۶ م) ، ج ۲ ص ۵۵ .

قرار نگرفته باشد از شهرستانی و فخر رازی و نصیر الدین طوسی گرفته تا نسفی و ایچی و تفتازانی در آثار همه اینها رد پای ابن سینا و فلسفه سینوی بنحو آشکار مشاهده می شود. شهرت شفای ابن سینا بسیار زود از دامنه حوزه های علمی شرق تجاوز کرد و در مدارس مغرب زمین گسترش یافت. هنوز یک قرن از وفات ابن سینا نگذشته بود که ترجمه های پاره ای از شفای او آغاز شد و بسرعت در عاصمه های بزرگ اروپائی راه یافت و این نفوذ چنان بود که در اوایل قرن سیزدهم مکتب « سینوی لاتینی » در برابر « ابن رشد لاتینی » کاملاً چهره خود را نمایان ساخت و بزرگانی همچون روجریکن^(۱) و البرت کبیر^(۲) به آثار علمی ابن سینا توجه خاصی مبذول داشتند و بزرگانی دیگر همچون گیوم دورونی^(۳) و توماس اکویناس^(۴) از ترس نفوذ او در صدد معارضه ورد و نقض او برآمدند و این نشان دهنده اثر عمیق ابن سینا در حرکت فکری گسترده دانشمندان دین و فلسفه در زمانی است که فلسفه مدرسه ای (= اسکولاستیک) در اوج ترقی و تعالی خود بوده است. مسائلی که ابن سینا در الهیات شفا درباره ذات و صفات واجب الوجود و کیفیت صدور عالم از او و رابطه خالق با مخلوق و همچنین نحوه توفیق میان عقل و نقل بیان داشته از مهمترین موضوعاتی بوده است که استادان دانشکده الهیات پاریس را مدت ها بخود مشغول داشته است^(۵). علی رغم توجه شدید اروپائیان به آثار فلسفی ابن سینا و بحث و فحص در مطالب آن، در عالم اسلام خاصه در حوزه های علمی اهل تسنن موج شدیدی بر علیه او برخاست

۱ - Roger Bacon

۲ - Albert le grand

۳ - Guillaume d' Auvergne

۴ - Saint Thomas d'Aquin

۵- نقل از مقدمه کتاب الشفا، المنطق، المدخل، ص ۳۵ - ۳۱. کتاب الشفاء در لاتینی با اشتباه Liber Sufficientiae خوانده شده برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مقاله دالورنی M. T. d'Alverny تحت عنوان: یادداشت هائی درباره ترجمه های آثار ابن سینا در قرون وسطی در مجله اسناد تاریخ اندیشه و ادب قرون وسطی [AHD] بنقل از کتاب ارسطو و اسلام تالیف پیترز F. E. Peters (دانشگاه نیویورک ۱۹۴۸ م.)، ص ۱۰۵ و همچنین مقاله آقای دکتر یحیی مهدوی تحت عنوان: « از هزاره ای به هزاره دیگر » که در مجله آینده سال هشتم شماره ۵، ۱۳۶۱ ه. ش. ص ۳۰۲ - ۳۸۶ چاپ شده است.

تاجائی که سنت فلسفی او را شومی روزگار محسوب داشتند^(۱) و سفارا شقا^(۲) و خوانندگان آن را بیمار خواندند^(۳) و کذب ابن سینا را حتی در دم واپسین یاد کردند^(۴) و کتاب سفارا در ملأ عام سوزاندند^(۵) و وقاحت را تا جائی رساندند که ابن سینا را از جمله مخانیث دهریّه خواندند^(۶). و این در حالی است که در حوزه های علمی تشیع از او با جلال و بزرگی یاد می کردند میرداماد استرآبادی او را رئیس فلاسفة الإسلام^(۷) و رئیس المشائیة من فلاسفة الاسلام^(۸) می خواند و به شریک بودن با او در ریاست افتخار می کند^(۹) و صدرالدین شیرازی او را شیخ الفلاسفة می خواند^(۱۰) و از شفای او و تحصیل شاگرد او بهمنیار بعنوان

- ۱- قد ظهرت في عصرنا فرقة
لا تقتدى في الدين الا بما
ظهورها شوم على العصر
سن ابن سینا و ابونصر
- المقری، ج ۱ ص ۷۱۶ بنقل از التراث اليونانية، ص ۱۰۳.
- ۲- شهاب الدین عمر سهروردی ستوفی ۶۳۳ به ترغیب الناصر لدین الله در پی آن شد تا شفای ابن سینا را شقا بنماید. نقل از ترجمه رشف النصائح الایمانیة فی کشف الفضائح الیونانیة - سهروردی باهتمام نجیب مایل هروی (زیر چاپ).
- ۳- قطعنا الاخوة من معشر
وماتوا على دين رسطالس
بهم مرض من کتاب الشفاء.
ومتنا على مذهب المصطفی
- صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام، سیوطی (تحقیق علی سامی النشار)، ص ۵.
- ۴- ابن نجا الاربلی آخرین سخنی که هنگام مرگ گفت این بود: «صدق الله العظيم وكذب ابن سینا» بغیة الوعاة، جلال الدین - یوطی (قاهره ۱۳۲۶ ه.ق.) ص ۲۲۶.
- ۵- ابن الاثیر، الكامل فی التاریخ، ذیل حوادث سال ۵۰۵.
- ۶- سهروردی، رشف النصائح الایمانیة فی کشف الفضائح الیونانیة، باهتمام نجیب مایل هروی (زیر چاپ).
- ۷- میرداماد، قبسات (تهران ۱۳۵۶ ه.ش.)، ص ۴۸۷.
- ۸- میرداماد، السبع الشداد (چاپ سنگی ۱۳۱۷ ه.ق.)، ص ۸.
- ۹- میرداماد باتعیرات: الشریک الریاسی، الشریک الرئیس، الشریک فی الریاسة از او یاد کرده است رجوع شود به قبسات، ص ۴۸۷.
- ۱۰- صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب (تهران ۱۳۶۳ ه.ش.)، ص ۵۰۷.

کتاب اهل فن استناد می‌جوید^(۱) و از همه مهمتر آنکه تعلیقاتی بر الهیات شفا برشته تحریر در می‌آورد و فیلسوفان وابسته به مکتب ملاصدرا تعلیقات و حواشی فراوان بر شفا می‌نویسند و یا آن را تلخیص و ترجمه می‌کنند.

کتاب شفا (تسمت الهیات و طبیعیات آن) در دو مجلد در سال ۱۳۰۳ ه. ق. بصورت سنگی در تهران چاپ شد و سپس مکرراً بصورت افست طبع گردید. این چاپ هر چند فاقد مقدمه و فهرس لازم است و هیچ گونه سجاوندی و نقطه گذاری در آن رعایت نشده ولی نسبتاً صحیح و درست است و از این جهت بر چاپ مصر مزیت دارد متأسفانه در آن زمان به نشر همین دو قسمت اکتفا شده و چاپ بقیه اجزاء آن مورد غفلت قرار گرفته است.

مهمترین و کامل‌ترین طبع شفا آنست که در قاهره بین سالهای ۱۳۷۱ ه. ق. ۱۹۵۲ م. و ۱۳۹۷ ه. ق. ۱۹۷۷ م. چاپ شده است. این چاپ به‌سمت دکتر طه حسین و بوسیله وزارت فرهنگ مصر آغاز گردیده و سپس مجلدات آن به کوشش وزارت تربیت و تعلیم و وزارت ثقافت و ارشاد قومی مصر انجام یافته است.

این چاپ مشتمل بر همه اجزاء کتاب شفا بقرار زیر است:

منطق (۱) - المدخل (۲) - المقولات (۳) - العبارة (۴) - القیاس (۵) - البرهان (۶) - الجدل (۷) - السفسطة (۸) - الخطابة (۹) - الشعر.

طبیعیات (۱) - السماء الطبیعی (۲) - السماء والعالم (۳) - الكون والفساد (۴) - الأفعال والانفعالات (۵) - المعادن والآثار العلویة (۶) - النفس (۷) - النبات (۸) - الحيوان.

ریاضیات (۱) - اصول الهندسة (۲) - الحساب (۳) - الموسيقى (۴) - الهیة. الهیات) در دو بخش.

در تصحیح انتقادی این چاپ هیچ‌ده تن از استادان و دانشمندان مصر نظارت داشته‌اند و در همه مجلدات در مقدمه روش تصحیح و اطلاعاتی در باره آن فن و نسخ مورد استفاده ذکر گردیده و فهرست اصطلاحات علمی با معادل خارجی آن در پایان

۱- صدر الدین شیرازی، الاسفار العقلية (بیروت ۱۹۸۱ م.)، ج ۲ ص ۳۲۷.

آورده شده است. آقای دکتر ابراهیم مدکور رئیس مجمع اللغة العربیة (= فرهنگستان زبان مصر) بر این چاپ نظارت داشته و بر همه مجلدات مقدمه‌ای برشته^۱ تحریر در آورده است. علی رغم کوشش فراوانی که در تصحیح انتقادی این چاپ صورت گرفته و همه^۲ اسلوب علمی در آن رعایت شده متن کتاب دارای اغلاط فراوان است که نمونه‌ای از آنها را ما در مقایسه با متن شفای مصحح ملا مهدی نراقی (همین کتاب) نشان خواهیم داد و مسلماً اگر با چاپ سنگی تهران هم مقایسه شود همین نتیجه بدست می‌آید.

شگفت آنکه در مقدمه^۳ مدخل از منطق ابن چاپ اشاره به چاپ سنگی تهران شده و از آن بعنوان معیوب و ناقص که دارای خطاهای بی‌شمار است و بر تحقیق علمی مستند نیست و ارزش علمی بر آن مترتب نمی‌باشد یاد شده است^(۱) این دوره از شفا اخیراً (۱۴۰۵ ه. ق.) در قم بصورت افست تحت منشورات مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی چاپ شده است. این عمل هر چند از جهت دسترسی ایرانیان به این کتاب مشكور و ماحور است ولی بهتر آن بود که با کوشش عده‌ای از استادان دانشگاه و فضلاء حوزه‌های علمیه بر اساس نسخ معتبر، تصحیح انتقادی و بانضمام حواشی و تعلیقاتی که علمای شیعه مانند خوانساری و نراقی و علوی و دیگران بر آن نوشته‌اند چاپ می‌شد که هم توجه و عنایت ما را به میراث علمی خودمان اثبات کند و هم معرف نیروی علمی دانشگاهها و حوزه‌های ما باشد و هم بابوجود آوردن نظام تصحیح و نشر راه برای نشر صدها اثر ارزشمند دیگر باز شود تا نیازمند نباشیم برای دستیابی به آثار دانشمندان خود در این دوره از زمان به تکثیر چاپهای مغلو ط مصر و حیدرآباد و کراچی و بنگلادش چنانکه معمول است مبادرت ورزیم.

شرح الاهیات من کتاب الشفاء

در فلسفه^۴ اسلامی الهیات در برابر طبیعیات و ریاضیات است و فارابی در احصاء العلوم^(۲) و ابن سینا در آغاز مدخل شفا^(۳) وجه تقسیم فلسفه را باین سه قسم ذکر کرده‌اند

۱- مقدمه منطق شفا، المدخل، ص ۳۸.

۲- فارابی، احصاء العلوم (قاهره ۱۹۴۸ م.)، ص ۹۹.

۳- ابن سینا، الشفا، المدخل، ص ۱۶ - ۱۲.

در کتب فلسفه^۱ اسلامی از الهیات تعبیر به علم مابعد الطبیعة و فلسفه^۲ اولی^۱ و علم الهی شده است. وجه تسمیه به الهیات آنست که ثمره و نتیجه^۳ این علم شناخت خداوند و فرشتگان اوست. و مابعد الطبیعة از آن جهت است که در معرفت، پس از شناخت طبیعیات محسوسه قرار می گیرد هر چند که در وجود قبل از طبیعت است. و فلسفه^۴ اولی است برای آنکه معرفت مبادی اولیه و صفات عامه و کلیه ای که وسایل شناخت آن مبادی هستند از این علم بدست می آید^(۱) و علم الهی نیز تعبیر دیگری از الهیات است. در هر حال بهر اسمی که خوانده شود این قسم از شریف ترین اجزاء فلسفه بشمار می آید و فیلسوفان اسلامی از یعقوب بن اسحق کندی گرفته تا صدر الدین شیرازی و بالاخره حاج ملاهادی سبزواری درباره^۵ فضیلت و شرافت این علم سخن گفته اند.

کندی می گوید شریف ترین و عالی ترین قسم فلسفه همان فلسفه^۶ اولی است که بوسیله آن شناخت خدا که علت هر حقی^۷ است حاصل می شود از همین جهت فیلسوف اتم^۸ و اشرف آن کسی است که احاطه باین علم اشرف داشته باشد زیرا علم بعلمت اشرف از علم به معلول است^(۲).

صدرالدین شیرازی درباره الهیات گوید که آن برترین علم به برترین معلوم است، برتری این علم بدان جهت است که یقینی است و تقلید را در آن - همچون سایر علوم - راه نیست و برتری معلوم آن از این روی است که معلوم آن حق تعالی و صفات فرشتگان مقرب و بندگان مرسل و قضا و قدر و کتب و لوح و قلم اوست در حالی که معلوم در سایر علوم اعراض و کمیّات و کیفیات و استحالات و مانند آن است^(۳). و در جائی دیگر می گوید که این علم آزاد است و نیازمند و متعلق به غیر خود نیست و سایر علوم بمنزله^۹ بندگان و خادمان این علم اند زیرا موضوعات علوم دیگر در این علم به اثبات می رسد

۱- ابوالبرکات بغدادی، المعتمد (حیدرآباد ۱۳۵۳ ه.ق.)، ج ۳ ص ۳.

۲- کتاب الکندی فی الفلسفة الاولى، رسائل الکندی الفلسفیه (قاهره ۱۳۶۹ ه.ق.).

۱۹۵۰ م)، ص ۹۸.

۳- صدرالدین شیرازی، تعلیقه بر الهیات شفا، ص ۴.

و همه دانشمندان از آن جهت که دانشمنداند خانواده و خادم علم الهی اند زیرا که در اخذ مبادی علوم و کسب ارزاق معنوی خود بدون نیازمند هستند^(۱).

حاج ملا هادی سبزواری درباره آن می گوید: «... سیما العلم لاهی الذی له الرئاسة الکبری علی جمیع العلوم ومثله کمثل القمر البازغ فی السجوم»^(۲).

اهمیت علم الهی یا الهیات و استواری و استحکام این قسمت از کتاب الشفاء ابن سینا موجب شد که این کتاب مورد توجه دانشمندان قرار گیرد و شروح و حراشی و تعلیقات فراوانی بر آن نوشته شود که از میان مهمترین آنها می توان از آثار زیر نام برد:

۱- ابن رشد کتابی بنام فی الفحص عن مسائل وقعت فی العلم الهی فی کتاب الشفاء لابن سینا نوشته است.

۲- علامه حلی کتابی بنام کشف الخفاء فی شرح الشفاء تالیف کرده است.

۳- غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی کتابی بنام مغلفات الهیات الشفاء برشته تحریر در آورده است.

۴- سید احمد علوی عاملی شاگرد و داماد میرداماد کتابی تحت عنوان مفتاح الشفاء والعروة الرثقی^۱ فی شرح الهیات کتاب الشفاء نگاشته است.

۵- صدرالدین شیرازی چنانکه یاد شد تعلیقاتی بر الهیات شفا دارد که همراه یا شفا بصورت چاپ سنگی طبع شده است^(۳).

در میان شروحی که بر الهیات شفا نوشته شده شرح ملا مهدی نراقی یعنی همین کتاب حاضر از اهمیت و بزرگی برخوردار است. نراقی دارای استعدادی سرشار و هوشی

۱- صدرالدین شیرازی، تعلیقه بر الهیات شفا، ص ۵.

۲- سبزواری، شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت (تهران ۱۳۴۸ ه. ش.)،

ص ۳۶.

۳- برای آگاهی بیشتر از شروح و حواشی و ترجمه و تلخیص شفا رجوع شود به فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا از دکتر یحیی مهدوی صفحه ۱۷۴ - ۱۷۲ و مقدمه کتاب النجاة من الغرق فی بحر الضلالت ابن سینا (تهران ۱۳۶۴ ه. ش.) از محمد تقی دانش پژوه صفحه هفتاد و پنج به بعد.

ممتاز در نقد و بررسی مسائل فلسفی بوده است و آثار متعدّد او در زمینه فلسفه همچون اللّٰمعة الالهیّة وقرّة العیون وجامع الافکار ولمعات عرشیّه نشان دهنده احاطه او به آراء واندیشه های فلسفی و نیروی تجزیه و تحلیل او از افکار پیشینیان است .

نراقی یک شارح ساده نیست که چشم و گوش بسته خود را تسلیم اساطین حکمت کند بلکه در مورد مقتضی استقلال فکری خود را اظهار می دارد و خود را ملزم از متابعت هیچ شخص و گروه و فرقه ای نمی داند . برای اثبات این مطلب دو مورد از گفته خود او در اینجا یاد می شود :

۱- در لمعات عرشیّه پس از خطبه و دیباچه کتاب چنین گوید : « گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشائیان دارم ، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر قطعیات صاحب وحی و حامل قران است و پیشوای من این حقیقت است که واجب الوجود دارای شریف ترین نحوه صفات و افعال است و من خود را ملزم باین ادله قاطعه می دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروه ها مطابقت نکند » (۲) .

۲- در کتاب حاضر نیز موضع خود را با ابن سینا مانند مورد بالا روشن می سازد و چنین می گوید : « این بود آنچه که در توجیه کلام برهان ابن سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فبها و گرنه آن را رد می کنیم و گوش بان سخن فرا نمی دهیم زیرا بر ما واجب نیست که بدون دلیل و برهان هر آنچه در شفا و برهان آمده تصدیق و اذعان نمائیم » (۲) .

چگونگی تصحیح کتاب

در تصحیح متن کتاب از دو نسخه زیر استفاده شده است :

۱- نسخه ای که بخط خود ملا مهدی نراقی نوشته شده است . این نسخه دارای ۵۱۵ صفحه است و نا آتجا که به حاشیه نیامده نسبت خوانا است ولی آنجا که مطالب را از متن در حاشیه می آورد بجهت ریز بودن خط و زدودگی مرکب خواندن مطلب دشوار

۱- صفحه سی و هشت شرح حال نراقی در آغاز همین کتاب دیده شود .

۲- شرح الالهیات من کتاب الشفاء ، ص ۷۹ .

بنظر می‌رسد. نراقی این شرح را تا اوائل فصل ثانی از مقاله^۱ ثانیه یعنی تا عبارت : « فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلاثة »^(۲) نگاشته . و پس از شرح این عبارت کتاب را با عبارت زیر پایان می‌رساند :

« وإِنَّمَا أَطْنَبْنَا فِي الْمَقَامِ لِأَنَّهُ مِنْ مَزَالٍ الْأَقْدَامِ وَقَدْ صَبَّ عَلَيْهِ مِنَ الْأَوْهَامِ مَا يُلَوِّحُ مِنْهُ اثْرُ الظَّلَامِ وَاللَّهُ الْمَوْفِقُ لِنَيْلِ الْمَرَامِ » .

این نسخه بنظر و مطالعه مرحوم میرزا طاهر تنکابنی رسیده و طی یادداشتی که در جوف نسخه است چنین نوشته‌اند :

« مصنفات مرحوم عالم فاضل ملامهدی نراقی طاب ثراه که در علوم عقلیه نوشته‌اند بعضی از آن در زمان اقامت در کاشان بتوسط بعضی از آقایان مخایم که از احفاد آن مرحوم بوده بنظر حقیر رسیده من جمله‌ها حاشیه بر الهیات شفا می‌باشد که تمام عبارات متن را نقل نموده و در شرح کلمات شیخ نهایت دقت نظر بکر برده و در بیان مطالب باغلب حواشی که بر این کتاب شریف از علماء اقدمین نگاشته شده نظر داشته ولیکن ناتمام است » .

این نسخه را مولف وقف کرده و عبارت وقف نامه با مهر او در پشت صفحه کتاب چنین آمده است :

« وقف نمود محتاج رحمت خدای مهدی بن ابی ذر نراقی این کتاب با سایر کتب مملوکه خود را بر اولاد ذکور خود و اولاد ذکور ایشان طبقه بعد طبقه و بعد هم بر اولاد ذکور اولاد اناث ، و تولیت آن را مفوض نمود بارشد اولاد ذکور و مع انقراض جمیع العیاذ بالله - وقف بر طلبه علوم هر موضعی که کتاب در آنجا اتفاق بیفتد و تولیت آن را مفوض نمود با علم آن موضع ، فرحم الله من عمل به » .

۲- نسخه‌ای که بدستور مولف از روی نسخه اصل در محرم سال ۱۲۰۳ ه . ق . استنساخ شده و در پایان آن پس از ختم عبارت مولف چنین آمده است :

« وقد اتفق الفراغ من تسويد هذه النسخة الشريفة ايتاراً لأمر مؤلفها - دام ظلّه السّامی - وقد انتسختها من النسخة الّتی بخطّ مؤلفها - دام بقاءه - فی ليلة الأحد الثانی من شهر محرّم الحرام من شهور سنة ۱۲۰۳ ثلث ومائین بعد الألف من الهجرة المصطفویّة، علیٰ هاجرها ألف ألف سلام ونحیّة ».

این نسخه با خطی خوب و خوش تحریر شده و متن ابن سینا با خط قرمز در زیر آن مشخص گشته است و کاغذی مرغوب برای آن انتخاب شده و جلد آن نیز از امتیاز جلد‌های خوب برخوردار است.

این دو نسخه که در اختیار آقای حسن نراقی بود برسم امانت به بنده داده شد و نسخه شماره ۲ دو که خط آن مرغوب بود مورد رونوبسی و تهیه خبر برای چاپخانه قرار گرفت و هنگام قسمت بندی، طالب و نقطه گذاری با نسخه شماره یک مقابله گردید و کلماتی که در نسخه یک ناخوانا بود با نسخه دو اصلاح گردید و در حال اساس کار همان نسخه یک است که بخط مؤلف دانشمند تحریر شده است.

پایان

نایابی کاغذ و گرانی هزینه چاپ و صحافی و محدودیت امکانات مالی موسسه مانع از این شد که بتوان همه کتاب را با شرح و تحلیل مطالب و مقایسه آن با آراء و اندیشه‌های فیلسوفان دیگر در یک مجلد آورد از این روی از همه خوانندگان اعتذار می‌جوئیم و امیدواریم که به محض رفع مانع بقیه کتاب را در مجلدی دیگر همراه با وضع فلسفه در زمان مؤلف و تحلیل افکار فلسفی او بیاوریم و از خداوند می‌خواهیم که ما را باین خدمت ناچیز مثاب و مأجور و توفیق ادامه آن را میسر و مقدور گرداند بمنّه و کرمه.

بیستم فروردین ماه ۱۳۶۵

مهدی محقق

بسمه تعالی شانه

زندگی و آثار علمی مولی محمد مهدی بن ابی ذر نراقی کاشانی

از

حسن نراقی

حاج ملا محمد مهدی بن ابی ذر نراقی (متوفی سال ۱۲۰۹ هـ . ق .) معروف به محقق نراقی بواسطه جامعیت به همه علوم و فنون عصری و آراستگی به فضائل و اخلاق ملکوتی خود از جمله نوابغ علمی کم نظیر و از مفاخر جهان فضل و دانش شناخته شده است. همچنانکه فرزندان برومند وی حاج ملا احمد فاضل نراقی (صفائی) نیز از اجله مشاهیر دانشمندان مبرز و روشنفکر جامعه تشیع در دو قرن اخیر به شمار می رود . و هریک از این دو بزرگوار هم در مقام و موقع خاص خود واجد شخصیت علمی ممتاز و حسن شهرت در خور مزایای خویش می باشند . به طوری که با بیانی قاطع می توان گفت آن فرزندان نعم الخلف مصداق حقیقی این بیت می باشد :

دهد ثمر زرگ و ریشه درخت خبرها نهفته های پدر از پسر شود پیدا (۱)

ملا محمد مهدی محقق نراقی

با آنکه نویسندگان شرح احوال علما عموماً او را جامع علوم عصر خود و ذوفنون شناخته و با عناوین و القابی مانند «خاتم الحکماء و المجتهدین ، لسان المتألهین» و نظایر آن (۲) توصیف نموده و ستوده اند ، مع هذا چون مصنفات و آثار علمی وی ، که طبعاً مقیاس واقعی و معیار حقیقی درجه و مرتبه فضل و دانش و معرفت شخصیت علمی مؤلف می باشد ، به هیچوجه انتشار نیافته ، به خصوص در مبانی حکمت و فلسفه و عرفان و علوم دقیقه

۱- نراقی ، مشکلات العلوم ، ص ۱۰۴ در تفسیر حدیث (الولد مرأیة) .

۲- خوانساری ، روایات الجنات ، ص ۲۷ .

ریاضیات از هندسه و هیئت و فلک شناسی ، در حالیکه کماً و کیفاً شامل بیشترین آثار علمی او می گردد ، بهیچوجه در دسترس دانشمندان قرار نگرفته است ، چنانکه در هیچیک از کتب معروف رجال و فهرست های اعلام نام و نشانی از این گونه مصنفات فائده آن عالم جلیل که هریک در نوع خود شاهکار کم نظیری می باشد دیده نمی شود . برخی از محققان و نویسندگان شرح احوال وی از تبهر کامل نراقی و تحقیقات وافی و دقیقی که در علوم بعمل آورده آنچنان بی اطلاع بوده اند که گفته اند فقط از نکات و دقائق جامع السعادات به قدرت علمی و تسلط کامل او در علوم فلسفه و عرفان می توان پی برد^(۱) و یا از کتاب مشکلات العلوم او وسعت دانش و احاطه او را در علوم ریاضیات تفرّس و استنباط نموده اند^(۲) مؤلف کتاب نجوم السماء در ترجمه احوال نراقی چنین گوید :

« ملا محمد مهدی نراقی : حاوی جمیع علوم سیما در فنون ریاضی از هندسه و حساب و هیئت و علوم ادبیه از معانی و بیان و غیر آن در علم تفسیر مهارت وافر بلکه با هر پیدا نمود ... »^(۳) .

صاحب کتاب ریحانة الأدب نیز نراقی را بدین گونه وصف می نماید :

« از فحول علمای امامیه و از متبحرین فقهای اثنی عشریه که فقیه اصولی ، حکیم متکلم اعدادی اخلاقی و جامع علوم عقلیه و نقلیه بوده ، و در کلمات بعضی از اجله به خاتم المجتهدین و لسان الفقهاء و المتکلمین و ترجمان الحكماء و المتألهین و نظایر اینها موصوف و در حساب و هندسه و ریاضی و هیئت و علوم ادبیه خصوصاً معانی و بیان بد طولانی داشته است ... »^(۴) .

و همچنین مآخذ دیگر مانند کتابهای : روضات الجنات ، روضة البهیة ، فوائد

۱- شیخ عبدالله نعمه ، فلاسفة الشيعة ، ص ۵۳۹ .

۲- فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه ، ج ۳ بخش ۲ ص ۸۶۹ .

۳- میرا محمد کشمیری ، نجوم السما ، ص ۳۱۹ .

۴- محمد علن مدرس تبریزی ، ریحانة الادب ، ج ۴ ص ۱۸۶ .

الرضویة ، قصص العلماء و غیرها با نظایر چنین تعریفات و توصیفات او را نام برده و ستوده‌اند، در حالیکه درباره تالیفات و آثار علمی که از وی یاد کرده و بر شمرده‌اند فقط بذکر چند کتاب و رساله‌های مشهور وی در فقه و اصول و اخبار و احادیث یا کتابهای جامع السعادات و مشکلات العلوم که چاپ شده اکتفا نموده‌اند، ولیکن از آثار و مصنّفات عدیده او در علوم فلسفه و حکمت و فنون مختلف ریاضی و فلک شناسی که می‌توان گفت گرانمایه ترین ذخایر علمی قرون اخیر دانشمندان ایرانی در این فنون می‌باشد اسم و عنوانی دیده نمی‌شود.

بدیهی است که هرگاه علل چنین انحطاط و توقف در سیر علوم عقلی در عصر و زمان مورد بحث و بررسی واقع گردد دو عامل مانع مهم و موثر بنظر می‌رسد.

نخست: مخالفت‌های اصولی برخی از متشرعین قشری آنها با احتمال ضعف استعداد فکری و ظرفیت اندک پاره‌ای از طلاب برای درک و هضم غوامض علمی فلسفه و حکمت که لهذا بطور کلی اشتغال بدان علوم را ممنوع و احياناً حرام و خلاف شرع نیز شمرده‌اند.

دوم: عقب افتادگی و بلکه حذف علوم عقلی از برنامه های عمومی تحصیلات طلاب همانا تولید اختلافات شدیدی بود که پس از انتقال حوزه‌های علمی ایران به عتبات (در سده دوازدهم هجری) در میان علمای اخباری و فقهای اصولی پدیدار گردید. این تفرقه و دوئیت بحدی بالا گرفت که از مباحثه و مناظره علمی و منطقی گذشته کار بمجادله بلکه، تکذیب و تحریم و حتی تکفیر یکدیگر انجامید. و بر اثر این کشاکش، رفته رفته علاوه بر آنکه انواع معارف و دانش‌های دیرین و عصری پشت سر گذاشته شد حتی مقدمات و مبانی علومی هم که لازمه حصول اجتهاد بود از نظرها محو و فراموش گردید، و در نتیجه بحث و جدلهای بی‌پایان نا پذیر در تفسیر و تأویل فروع احکام و توهّمات زائد بر اصل افکار و اذهان را بخود مشغول می‌ساخت. این رکود و توقف و بلکه سیر قهقرائی در علم و دانش چنان گسترشی پیدا کرد که حتی امثال حاج ملا احمد فاضل ذراقی، آن فقیه و مجتهد و مدرّس بی‌نظیر عصر خود با وجود

مرجعیت عامه که در رأس مهم ترین حوزه های درس و بحث علوم شرعی قرار گرفته بود از مشاهده فتور دستگاه های علم و دانش عصر خویش بزبان آمده در کتاب مثنوی طاقدیس از برنامه های تحصیلی معمول آن زمان با صراحت تمام شکوه های می کند .

می نیاری شرم ای صاحب شرف	شصت ساله عمر خود کردی تلف
حاصل این شصت سال ای مرد مفت	من چه گفتم آن چه گفت و این چه گفت؟
چند تخیلی بهم بر می نمی	خویش را عالم نمی نام آن گهی
علم اگر این است بگذار و برو	صد شتر زین علم نزد من دوجو
هست علم فقه احکام ای پسر	گر چه نزد اهل ایمان معتبر
لیک امروز آنهمه تخیل شد	سدر راه و مانع تکمیل شد
فقه خوب آمد ولی بهر عمل	نی برای بحث و تعریف و جدل
این غلط باشد غلط اندر غلط	صرف کردن عمر خود را زین نمط
ظن و تخیلی بهم بر بافتن	نام آنرا علم و حکمت ساختن
رو بشوی این جزوه ها را سر بسر	این ورق ها را همه از هم بدر
مانده ام تنها خدایا همدی	دل پر از درد است یارب مرهمی
محرمی کو تا بگویم درد خویش	درد جان آزار و غم پرورد خوش ^(۱)

دوران تحصیلی نراقی در کاشان و اصفهان

پس از تکمیل تحصیلات مقدماتی و سطوح نزد افاضل کاشان و استفاده کامل از محضر درس و بحث ملا محمد جعفر بیدگلی که اعلم ورئیس علمای آن دیار بود و در اجازه های تفصیلی ، محقق نراقی او را از جمله مشایخ کرام و یکی از کواکب سبعة^۱ اساتید عظام خود بشمار آورده است رهسپار اصفهان گردید ، که جایگاه دانشمندان بزرگ و بنام و در حقیقت دارالعلم ایران بود ، و به گفته ابوالحسن مستوفی غفاری مورخ معاصر وی در کتاب تاریخ گلشن مراد :

۱- ملا احمد نراقی ، طاقدیس ، ص ۲۲۷ و ۲۴۱ - ۴۲ .

« در اصفهان آنجناب را ترقی معقولی در جمیع علوم از فقه و حدیث و تفسیر کلام الله مجید و اصول فقه و حکمت از شفا و اشارات و متعلقات آنها و علم ریاضی بجمیع اقسامها از هیئت و نجوم و استخراج تقویم و مجسطی و حساب و هندسه و همچنین علم طب و علم کلام و سایر علوم که موقوف علیه اجتهاد است حاصل شده به کاشان معاودت و مدتی در کاشان با فاده مشغول و بامامت جمعه و جماعت قیام و بارشاد خلائق از خاص و عام مساعی تمام نمودند : و بعد از مدتی بشوق زیارت عتبات عالیة و عتبه بوسی روضات عرش درجات روانه عراق ، و در آنجا نیز مدتی معتد به توقف نموده و از فضلی آن حدود مثل جناب مغفرت ماب علامه زمان شیخ یوسف بحرانی و عالیجناب مقدس القاب آقا محمد باقر بهبهانی و حضرت مغفرت انتساب علامه العلمائی شیخ محمد مهدی فتونی رحمهم الله تعالی استفاده حدیث می فرموده از هریک اجازه حدیث در نشر احکام شریعت حاصل نمودند بعد ازین باز به کاشان معاودت فرموده متوجه تدریس و نشر علوم و تصنیف می باشند و چند سفر دیگر از برای آنجناب اتفاق افتاد از مشرف شدن به مکه معظمه و زیارت عتبات عالیات و زیارت روضه مقدسه علی بن موسی الرضا علیه التحیه و الثناء ، مجملات در اکثر علوم متداول تصنیف دارند آنچه شنیده یا از تلامذه آنجناب استماع شده اینست که مذکور می شود تا بحال تحریر که سنه مبارکه بهزار و دویست و شش رسیده در قید حیات و بارشاد خلائق مشغول می باشند . »

نراقی در اصفهان حتی جهت مطالعه کتب علمی و دینی یهود و نصارا خط و زبان عبری و لاتین را نیز نزد پیشوایان و دانشمندان آنها آموخت همچنانکه زنوزی در ترجمه احوال وی این نکته را نیز بدین بیان تصریح نموده است :

« ... و ما هراً فی اکثر الفنون و الکتب اسلامیة کانت ام غیرها من الملل و الادیان » مضافاً با آنکه محقق نراقی نخستین دانشمند ایرانی است که درباره ای از مباحث مؤلفات خود در علوم ریاضی از هندسه و هیئت و فلک شناسی به عقاید و تحقیقات علمای ریاضی فرنگ و اکتشافات جدید آنها اشاره و تصریح می کند . از آنجمله در موضوع حرکت وضعی زمین تصریح به عقیده علمای فرنگ می کند که عموماً معتقد بحرکت وضعی زمین

می‌باشند که در گفتاری مخصوص به معرفی کتاب مبسوط وی در علم هیئت بنام المستقصی خواهد آمد .

نراقی در عتبات عالیات

محقق نراقی هنگام ورود به عتبات چون از جهت جامعیت در علوم و احاطه و تسلط به معارف و فنون متداوله سرآمد فضلالی عصر خود بود طبعاً واجد چنان شخصیت ممتازی گردید که بهر یک از محافل علمی قدم می‌نهاد همچون فحلی یکتا مشکل گشای معضلات و غوامض مسائل علمی بود .

در آن اوقات که موضوع اختلاف و مجادله فیما بین علمای اخباری از یکسو و فقهای اصولی از سوی دیگر باوج شدت خود رسیده و به مشاجرات دامنه داری انجامیده بود نراقی محض استفاده حدیث و آشنائی کامل به عقاید و آراء اساتید عصر و مراجع اول دینی با مجامع علمی هردو گروه تماس نزدیک برقرار نموده در حوزه‌های درس و بحث آنها شرکت می‌کرد و در حالیکه از نظر سوابق علمی و ذهنی خود که با مبانی علوم حکمت و فلسفه و ریاضیات و منطق پرورش یافته بود طبعاً در صف علمای اصولی و مخالف اخباریها بود ، مع هذا بحوزه‌های درس و تحقیقات شیخ یوسف بحرانی صاحب کتاب حدائق و همچنین شیخ محمد مهدی فتونی که قائد و پیشوایان علمای اخباری بودند حاضر شده به بحث و استدلال عقلی و فلسفی او که مبتنی بر خلوص عقیده و ایمانی راسخ بود ، اغلب از طلاب پژوهشگر و حتی مدرّسین و رؤسای حوزه‌های علمی پاکدل تحت تأثیر بیان نافذ وی قرار می‌گرفتند . یکی از شاهدهای گویای آن ایام کتاب رساله الاجماع نراقی است که بسال ۱۱۷۸ ه. ق. در کربلا جائیکه مجمع و مرکز علمای و طلاب اخباری بود تألیف و منتشر نمود . این کتاب که اسم آن معرف محتویات کتاب می‌باشد مشتمل بر دلائل عقلی و نقلی مبنی بر حجیّت شرعی اصل اجماع که از جمله ادله اربعه ارکان علم اصول یعنی کتاب و سنت و اجماع و عقل می‌باشد و در ضمن نیز اقوال و عقاید اکابر فقهای امامیه از شیخ مفید تا زمان خود را بیان نموده بدین جهات

مورد توجه و حسن قبول قرار گرفت بنوعی که هیچ یک از مدعیان و مخالفان هم در صدد جوابگوئی و ردّ بر آن که مرسوم آن عصر و زمان بود بر نیامدند .

و اینک برخی از مدارك معتبر روشنگر زندگانی علمی و پر تلاش و کوشش محقق نراقی با نام و نشانی اساتید بزرگ و عمده دوران تحصیلی او در اصفهان تا مسافرت به عتبات و فهرست تفصیلی مصنفات و آثار علمی وی با تشخیص سن حقیقی عمر او از منابع موثق در ذیل نقل می شود .

۱- متن ترجمه و مختصری را که مرحوم حاج ملا احمد نراقی از والد ماجد خود در پایان نسخه خطی کتاب لؤلؤة البحرین بخط خویش نگاشته و در ذیل آن فهرست تألیفات خود را نیز تا سال ۱۲۲۸ هجری حین تحریر ترجمه بر شمرده عیناً در این جا نقل می کنیم .

« تاریخ وفات الوالد الماجد المحقق الزاهد مولانا محمد مهدی ابن ابی ذر النراقی فی اوّل لیلہ السّبت ثامن شهر شعبان المعظم من شهور سنة الف ومائین وتسع ، دفن ، قدس سرّه ، فی النّجف الأشرف الأیوان الصّغیر الذی بلی الخلف ، له شبّاک إلى الرّواق ، وکان عمره الشّریف ببلغ ستین سنة تقریباً وله من المصنّفات :

کتاب اللوامع فی الفقه ، لم یتّم منه إلّا کتاب الطّهارة فی مجلّدين ، کتاب أنیس المجتهدین فی أصول الفقه ، کتاب تجرید الأصول فی أصول الفقه ، کتاب جامع الأصول فی أصول الفقه ، کتاب جامع السّعادات فی علم الأخلاق ، کتاب شرح الشّفاء ، کتاب اللّمعات العرشیّة فی الحکمة الإلهیّة ، کتاب التّلمعة . کتاب الکلمات الوجیزة فی الحکمة الإلهیّة ، کتاب المستقصى فی علم الهیئة ، کتب المحصل أيضاً فی علم الهیئة ، کتاب مشکلات العلوم ، کتاب توضیح الأشکال ، کتاب محرق القلوب ، کتاب التّحفة الرضویّة ، کتاب جامع الأفكار ، کتاب المعتمد فی الفقه ، کتاب أنیس التّجار فی فقه المتاجر ، نخبة - البیان فی علم المعانی والبیان ، تحریراً کثرثاً وذو سیوس ، کتاب أنیس الحکماء ، رسالة الإجماع ، رسالة فی صلوة الجمعة ، کتاب قرّة العیون فی المهیّة والوجود ، کتاب أنیس الموحّدین ، کتاب الشّهاب الثّاقب ردّ فیه علی بعض المعاصرین من علماء العامّة فی الإمامة ، رسالة

علم عقود أنامل ، کتاب معراج السماء فی الهیئة ، أنیس الحجاج ، مناسک مکية .
تولد - طاب ثراه - فی التراق وتوفی فی الکاشان ، وکان عمدة تحصیله فی اصبهان
عند مشایخه الکرام ملا اسماعیل الخاجوئی والحاج شیخ محمد ومولانا مهدی الهرندی
ومیرزا نصیر وقراء شطراً من الحديث عند الشیخ یوسف مصنف هذا الکتاب ،
وهو من مشایخه قرائة واجازة^۱ ، وكذا آقا محمد باقر بهبانی . حرر العبد الأحقر احمد بن
محمد مهدی ابن ابی ذر^۲ .

۲- دومین مأخذ جامع وموثق شرح احوال محقق نراقی که حاوی فهرست
کامل مؤلفات وی نیز می باشد ترجمه مفصلی است بقلم ابوالحسن مستوفی غفاری نویسنده
معاصروهمشهری وی در کتاب تاریخ گلشن مراد که مفصل و معتبر ترین کتب تواریخ
خاندان زندیه می باشد و تا کنون بیچاپ نرسیده و نسخه خطی آن هم منحصر بفرد و در
کتابخانه ملی ملک نگهداری می شود. ولیکن بخش ترجمه احوال محقق نراقی به نقل از
آن کتاب در مقدمه رساله^۱ نخبة البیان نراقی باهتمام این نگارنده چاپ شده است .
وقسمتی از آن نیز پیش از این ذیل دوران تحصیلی نراقی در اصفهان گفته شد .

۳- یکی دیگر از مأخذ دقیق وبسیار معتبر شرح حال نراقی کتاب گران قدر ریاض
الجنة اثر قلم آقا سید محمد حسن زنوزی است که اینک برای نخستین بار از نسخه خطی
آن عیناً نقل واقتباس می شود . او که خود از فحول علمای آن عصر و از شاگردان حوزه
علمیه وحید بهبانی بوده و شخصاً نیز چه در مسافرتهاى متعدد نراقی به عتبات و چه در
کاشان بسال ۱۲۰۵ هنگام مسافرت زنوزی باصفهان محضر و محفل نراقی را درك
واستفاده نموده است^۱ .

محمد مهدی بن ابی ذر نراقی الکاشانی النراقی

كان عالماً كاملاً فاضلاً صالحاً جليلاً محققاً مدققاً عدلاً ، متضلّعاً نحريراً
متبحراً ، فقيهاً حكيماً متكلماً مهندساً ، معاصراً ماهراً في أكثر الفنون والكتب

۱- نسخه خطی کتاب ریاض الجنة بشماره (۴۳۸۰) در کتابخانه ملی ملک نگهداری

می شود .

اسلامية كانت أم غيرها ، من الملل والأديان . وكان جليل القدر ، عظيم الشأن ، كريم الأخلاق ، حسن الآداب ، كثير التأليف ، جيد التحرير والتعبير ، له مؤلفات كثيرة لطيفة ، منها :

كتاب جامع الأفكار في الإلهيات ، يقرب من ثلثين ألف بيت ، لم يتم ، وهو من أوائل مؤلفاته .

كتاب قرّة العيون في احكام الوجود يقرب من خمسة آلاف بيت لم يتم .
كتاب اللّمعات العرشية في حكمة الاشراق ، يقرب من خمسين وعشرين ألف بيت ، يتم .

كتاب اللّعة وهو مختصر اللّمعات يقرب من ألف بيت .
كتاب الكلمات الوجيزة وهو مختصر اللّعة يقرب من ثمان مائة بيت .
كتاب انيس الحكماء من أواخر تصنيفاته في المعقول ، لم يتمّ الانبذ من الأمور العامة والطبيعات ، يقرب من اربعة آلاف بيت .

كتاب اللّوامع في الفقه الاستدلالي مبسوط جيد ، وقد خرج منه كتاب الطهارة في المجلدين ، يقرب من ثلثين ألف بيت .

كتاب المعتمد في الفقه وهو اتم استدلالاً واخصر تعبيراً من كتاب اللّوامع . خرج منه كتاب الطهارة ونبذاً من الصلوة وكتاب الحج ، ونبذاً من التجارة وكتاب القضاء ، ابنه الفاضل المولى احمد مشغول بحسب امره ووصيته الآن لاتمامه .

وله كتاب تجريد الاصول في اصول الفقه مشتمل على جميع مطالب الاصول مع اختصاره جدا ، يقرب من ثلاثة آلاف بيت .

وكتاب جامعة الاصول ايضا في اصول الفقه ، يقرب من خمسة آلاف بيت ورسالة في الاجماع ثلثة آلاف بيت تقريباً .

وكتاب التحفة الرضوية في الطهارة والصلوة فارسي ، يقرب من عشرة آلاف بيت .

وكتاب انيس التجار في المعاملات فارسي ، يقرب من ثمانية آلاف بيت .

وكتاب انيس الحجّاج في مسائل الحجّ والزيارات فارسي ، يقرب من اربعة آلاف بيت .

و کتاب مناسک مکيه في مسائل الحج يقرب ، من الف بيت .
 و کتاب محرق القلوب في وقایع الشهداء ، فارسی ، يقرب من ثمانية عشر ألف بيت .
 و کتاب جامع المواعظ في الوعظ ، يقرب من اربعين ألف بيت لم يتم .
 و کتاب مشكلات العلوم في المسائل من علوم شتى ، وهو بمنزلة الكشكول ، يقرب
 من خمسة عشر ألف بيت .

و کتاب المستقصى في علوم الهيئة ، خرج منه مجلدان إلى مبحث اسناد الحركات ،
 يقرب من اربعين ألف بيت لم يعمل أبسط وأدق منه في علم الهيئة ، ولقد أطبق فيه أكثر
 البراهين الهندسية بالدلائل العقلية لم يتم .

و کتاب المحصل وهو كتاب مختصر في علم الهيئة ، يقرب من خمسة آلاف بيت ولم يتم .
 و کتاب توضيح الأشكال في شرح تحرير اقليدس الصوري في الهندسة ، وقد شرحه
 الى المقالة السابعة بالفارسية ، يقرب من ستة عشر ألف بيت .

و کتاب جامع السعادات في علم الاخلاق يقرب من خمسة وعشرين ألف بيت
 جيد في الغاية .

و کتاب الشهاب الثاقب في الامامة في رد رسالة فاضل البخارى . يقرب من خمسة
 آلاف بيت .

و کتاب انيس الموحدين في اصول الدين فارسي ، يقرب من اربعة آلاف بيت .
 و رساله في علم عقود الانامل فارسية الف بيت تقريباً من الإفادات والحواشي
 والرسائل .

وهو - قدس سره - قرأ على جماعة من الفضلاء : منهم الفاضل الأريب المتبحر
 ميرزا محمد نصير الطيب الإصفهاني ، والمولى محمد اسماعيل المعروف بنخوجوثي ، والحاج
 شيخ محمد والمولى محمد مهدي الهرندي توفي في أوائل ساعات ليلة السبت ، ثامن عشر
 شعبان من سنة تسع ومائتين وألف (١٢٠٩) ونقل إلى المشهد الغروي ودفن بها عند الرواق
 وعاش - رحمه الله - ثلث وستين سنة تقريباً ، وكان في أواسط عمره راغباً إلى نشر العلوم
 والتدريس والتأليف ، وفي أواخره كان مشغولاً بالعبادة ، وله أشعار بالعربية

والفارسیّة ، بقرب ثلثین ألف بیت .

ای خوش آن صبحدمی کایت بشری رسدم	نفعه روح قدس از دم عیسی رسدم
ارمغان آوردم پیرمغان راحت روح	آنچه در عقل تو ناید بهویدا رسدم
بشکند مرغ سماوی قفس ناسوتی	اذن پرواز سوی عالم بالا رسدم
برقع طبع بدور افکنم از چهره عقل	در فضای جبروت اذن تماشارسدم
روح قدسی گسلد بند طبیعت از پای	رخصت سیر برین گنبد خضرا رسدم
عقل بگذارم و در دامن عشق آویزم	قاصدی گرسر از منزل سلمی رسدم
جلوه گریار در آمد زرخ افکنده حجاب	بوصالش رسم و جمله تمنا رسدم

وله نظم:

دلا یکدم از خواب بیدار شو	وزین مستی طبع هشیار شو
چرا مانده ای دور از اصل خویش	چرا نیستی طالب وصل خویش
چرا آخرای مرغ قدسی نفس	همی کرده ای خوی بخاکی قفس
چه شد گرد و روزی توای بینوا	زیاران و احباب گشتی جدا
غریب از دیار حقیقت شدی	گرفتار دام طبیعت شدی
بقید طبیعت شدی پای بست	فراموش کردی تو ، عهد الست
برافشان توای مرغ قدسی مکان	پروبال ز آمیزش خاکیان
بخود دربی از این قفس برگشا	بصقع سماواتیان پر گشا
ز پا بگسل این دام دار غرور	پیر تا باوج سرای سرور
مغنی بیا ساز کن ارغنون	که آمد بسرباز شور جنون
بیا ساقیا ، من بقربان تو	فدای تو و عهد و پیمان تو
بده یادگار جم کامکار	که با هر مزاجی بود سازگار
مثنی ده که افزایدم عقل و جان	فتد در دلم عکس روحانیان
بتابد مرا از من اما دهد	عوضی آنچه ناید بعقل و خرد

فلاطون مه ملک یونان زمین	شنیدم ز قول حکیم مهین
همه دردها را شفا و دواست	که می بهجت افزا و انده فزااست
شمرده خبیث و نموده حرام	نه زان می که شرع رسول انام
نموده است نامش شراب طهور	از آن می که پروردگار خفور
در افکنده در دهشت افلاک را	در آورده در رقص افلاک را
بجان قوت جاودانی دهد	از آن برقه‌های یمانی جهد
بده یک قح زان می غم گداز	بیا ساقی ای مشفق چاره ساز
کنم سیر تا چرخ افلاکیان	که برهم زخم عالم خاکیان
بدور افکنم نام و ناموس را	بسوزم از آن دلق سالوس را

کتابهای زیر نیز از جمله آثار و مصنفات محقق نراقی است که در فهرست زنوزی نام برده نشده است :

کتاب انیس المجتهدین : کتاب رساله الاجماع در علم اصول فقه شامل ده هزار بیت .

شرح الهیات شفای ابوعلی سینا بالغ بر بیست هزار بیت .

نخبة البیان در علم معانی و بیان .

معراج السماء در علم هیئت و نجوم .

حواشی بر مجسطی .

طائر قدسی ، دیوان اشعار فارسی و عربی .

آراء و عقاید برخی از محققین معاصر

برخی از فحول دانشمندان و محققان معاصر که بمناسبت خاصی در اطراف شخصیت

علمی نراقی به بحث و بررسی پرداخته‌اند بدون آنکه مؤلفات مبسوط و عالی قدر

وی را در مبانی فلسفه و حکمت و علوم دقیقه ریاضیات دیده و یا لااقل آگاهی از وجود

چنان آثاری هم داشته باشند فقط به نیروی شتم علمی و استنباط شخصی خود از تحقیقات

فلسفی کتاب جامع السعادات به جامعیت و نبوغ علمی مؤلف آن پی بردداند از آنجمله

است : شیخ حبیب آل ابراهیم از محققین فضیله‌ی کشور لبنان در کتاب نفیس خود بنام الیتیمه فی بیان البعض من منتخبات الکتب الحدیثه والقدیمه که از مجموع مؤلفات و آثار علمی گرانمای عالم اسلامی اعم از عرب و عجم پس از قرآن مجید و نهج البلاغه و صحیفه سجاده هیجده جلد کتاب بی نظیر را بعنوان شاهکارهای علمی جامعه اسلامی برگزیده است که شامل مباحث این علوم می‌باشد تفسیر کلام ، اخلاق ، فقه ، تاریخ ، حدیث طب . لغت .

در علم اخلاق کتاب جامع السعادات نراقی را اجل و ممتاز از دیگر کتب مشهور این علم بر شمرده ، و با آنکه اطلاعات شخصی این مؤلف از زندگانی و دیگر تألیفات نراقی بسیار سطحی و ناچیز بوده فقط با استنباط از کتاب جامع السعادات درباره کتاب و مؤلف آن بدینگونه اظهار عقیده می‌کند :

« ... یقل مثلها ویندر نظیرها ، مع جوده ترتیب ، وحسن تبویب ... فکان فریداً فی بابہ ووحیداً فی وضعه . لایکاد یستغنی السالک عن اقتناء مثله والافتناء لاثره ... »

۲- همچنین محققین عالیقدر نویسندگان مقدمه بر کتاب جامع السعادات چاپهای انتقادی نجف اشرف آقای سید محمد کلانتر ، و مدیر جامعه النجف ، و مغفور له دانشمند محقق آقا شیخ محمد رضا المظفر مدیر دانشگاه فقه نجف . بواسطه اطلاعات محدودی

که از زندگانی و آثار علمی گوناگون مؤلف آن کتاب داشته اند فقط با بحث و بررسی محتویات جامع السعادات نیروی شگفت انگیز علمی ، حسن قریحه و بالآخره عظمت روحی وی را درک و توصیف می‌نمایند . اما همین که فهرست جامع مؤلفات محقق نراقی و پاره‌ای از نسخه‌های اصل آنها هنگام تشرف اینجانب بعبات و بعدها در مسافرت دانشمند معظم آقای کلانتر در تهران بنظر ایشان رسید با تجدید نظر در مقدمه چاپهای سوم و چهارم آن کتاب در نجف و بیروت شمه‌ای از دیگر فضائل علمی گمنام وی را بر شمرده و تصریح فرموده‌اند .

۳- کتاب عربی فلاسفه الشیعہ و حیاتهم و آرائهم تألیف العلامة شیخ عبداللہ نعمه .

با آنکه اصلاً مبدأ و منشأ الهام این کتاب در باره نراقی مبتنی بر استفاده از کتاب جامع السعادات و پاره‌ای اطلاعات محدودی از کتابهای مشهور نراقی است مع هذا نخست در بخش مخصوص به مشاهیر ریاضیون از علمای شیعه به تعداد ۲۱ نفر با تألیفات و آثارشان در ریاضیات که از آنها باقی مانده و مشهور می‌باشد نام برده و برشمرده ؛ از آنجمله محقق نراقی را در ردیف دهم از گروه اساتید بزرگ ریاضی بشمار می‌آورد^(۱) و سپس شرحی در باره محیط علمی عصر نراقی بیان نموده که چگونه دو انگیزه متضاد دینی ، یکی داعیان تصوف و دیگری عقاید علمای اخباری عالم تشیع را متشنج ساخته بود . آنگاه در نتیجه بحث خود گوید :

« نراقی در یک چنین محیطی زندگی کرد ، چنانکه در محیط تصوف که مرکزش اصفهان بود نیز زندگی کرد . و بدیهی است مردی با آن قدرت علمی و فضیلت و سرشناسی ، ناچار یکی از قهرمانان این کشمکش‌ها بلکه قاعده و در حقیقت فرمانده دانشمندان این معرکه‌ها بود که با آراء و تألیفات و مناظرات خود با استاد خود همکاری می‌کرد ، وسعت دامنه معلومات نراقی امری بود که او را در این مبارزه یاری می‌کرد ، زیرا او تنها فقیه یا اصولی آشنا بمقدمات فقه و اصول نبود ، بلکه به هندسه و حساب و فلکیات و فلسفه نیز وارد بود . در فلسفه مقامی ارحمند داشت ، مقام او در فلسفه بخوبی از کتاب جامع السعادات او نمایان است که در آنجا از نفس و بقای آن با روش و اسلوبی بحث می‌کند که با روشهای فلاسفه چندان تفاوتی ندارد .

روحیه فلسفی او در فصلی که بنام « مجاری تفکیر در مخلوقات » عنوان کرده است بطور روشن و واضح جلوه‌گری می‌کند ، این فصل از فصولی است که شایسته مطالعه و دقت است . در این فصل انسان را متوجه آثار صنع خدا وادله وجود و حکمت وجود باری تعالی می‌سازد . و باز در فصلی که برای بیان اصول عقاید مورد اتفاق تخصیص داده است روحیه و طرز فکر فلسفی او نمایان است .

نراقی کتابهای در فلسفه و اخلاق و فقه و ریاضیات و علوم دیگر تألیف نموده است. تا آنکه گوید: « این کتاب از آثار جاویدان در علم اخلاق است ». مؤلف دانشمند کتاب سیر فرهنگ در ایران و مغرب زمین در مورد بحث و تحقیق اوضاع و احوال فرهنگ عمومی یکصد و بیست ساله ایران، که از تاجگذاری نادرشاه تا تأسیس دارالفنون است، چنین گوید:

« در این دوره دوتن از نویسندگان در باره تعلیم و تربیت اظهار نظر کرده و هر دو در فرهنگ عصر خویش نفوذ بسیار داشته‌اند. یکی ملا مهدی نراقی است که از علمای معروف بوده تألیفات زیاد در فقه و اصول و ریاضی داشته، کتاب مفصلی نیز در علم اخلاق بنام جامع السعادات بزبان عربی تألیف کرده که مکرر بطبع رسیده و نظریاتش در خصوص آموزش و پرورش در ضمن آن بیان شده است ».

آنگاه مؤلف دانشمند پس از ذکر ترجمه مختصری از احوال و مؤلفات نراقی خلاصه‌ای از محتویات کتاب معراج السعاده که ترجمه فارسی و تلخیصی از جامع السعادات می‌باشد، چنین نتیجه گرفته و اظهار عقیده می‌کند:

« بنا بر این، مطالب کتاب مانند کتاب مجلسی فقط باستناد آیات قرآن و احادیث و اخبار نیست، بلکه حکمت و عرفان نیز در استدلال مؤلف دخالت داشته است ». و سپس به نقل از کتاب معراج السعاده شرحی از آداب و شرایط تعلیم و تعلم را بیان می‌کند مانند آنکه:

« معلم باید نسبت بشاگرد مهربان باشد و پیوسته او را اندرز دهد و اندازه فهم او را در تدریس رعایت کند و با او بملایمت سخن گوید و درشتی نکند... چیریکه خلاف واقع باشد معلم نباید تدریس کند بلکه آنچه مسلم و محقق است باید تعلیم دهد. هر چه در آن شبهه باشد باید مسکوت گذارد تا مطلب صحیح بدست آید آنگاه آنرا بیاموزد »^(۱).

خاندان نراقی

محقق نراقی پس از بازگشت از کربلا و نجف ، در کاشان اقامت و سپس ازدواج نمود ، صباحی بیگدلی گوینده معاصرویی در تهنیت و تاریخ ازدواج او گفته است :

ملا مهدی مه سپهر تمکین چون گشت قرین دلبری ماه جبین
زد کلک صباحیش بتاریخ رقم باهم مه و آفتاب گردید قرین^(۱)

نخستین مولود این ازدواج حاج ملا احمد بود که در سال ۱۱۸۵ بدنیا آمد و تا سن ۲۴ سالگی یعنی تاریخ درگذشت پدر بزرگوارش سال ۱۲۰۹ در مهد پرورش و آموزش وی آرمیده و از سال ۱۲۱۰ که بعثت مشرف گردید از محضر اساتید بزرگ و مدرسین طراز اول آندیار استفاده کامل علمی نمود مانند آقا سید مهدی طباطبائی بحر العلوم ، شیخ جعفر نجفی کاشف الغطا ، میرزا مهدی شهرستانی و صاحب رباض تاجائیکه به اعلی مرتبه فضل و اجتهاد و برتری بر امثال و اقربان خود نائل گردید. در کتب فقها عنوان فاضل نراقی اطلاق بوی می شود .

دومین فرزند دانشمند نراقی اول از جمله پنج تن اولاد ذکور وی که پس از درگذشت حاج ملا احمد در سال ۱۲۴۵ در مقام ریاست حوزه علمیه جانشین پدر و برادر بزرگ خود گردید حاج میرزا ابوالقاسم نراقی بود که بسال ۱۲۵۶ هـ. ق. دارفانی را وداع گفت .

سومین نهال شجره فضل و دانش نراقی اول که پس از درگذشت دوتن از برادران نامبرده اش حائز ریاست و مرجعیت علمی عامه گردید ملا محمد مهدی نراقی دوم فرزند محمد مهدی نراقی اول است ، و او چونکه چهل روز پس از فوت پدر بدنیا آمده بنام پدر موسوم ولی به آقا کوچک مشهور بود تا پس از درگذشت برادران ارشد که بریاست فائقه حوزه علمیه شهر و دیار خویش نائل گردید و محمد شاه قاجار در سال ۱۲۵۶ هـ. ق. در کاشان بخانه او رفته آقا کوچک را بعنوان (آقا بزرگ) ملقب می سازد و از آن پس بدین نام مشهور گردید .

آقا بزرگ در سال ۱۲۶۸ هـ . ق در سن ۵۹ سالگی درگذشت و در مقبره اختصاصی
قم مقابل بقعه ابن بابویه مدفون گردید^۱ .

۱- شجره تفصیلی نسل های متوالی خاندان نراقی (تا اواخر قرن گذشته) در ص
۲۸۰ تا ۲۸۶ کتاب تاریخ کاشان چاپ دوم شرح داده شده است و نیز افراد اعلام و مجتهدین
مشهور و بزرگ صاحب تصنیفات این خاندان در مقدمه و ص ۹۲ تا ۱۰۶ کتاب لباب الالقاب
فی القاب الاطیاب و همچنین در ص ۲۸۶ تاریخ اجتماعی کاشان دیده شود .

فهرست تفصیلی مصنفات محقق ذراق وراهنمای نسخه‌های خطی آنها

فقه

۱- کتاب لوامع الاحکام : در فقه استدلالی که کتاب طهارت آن در دو جلد
بپایان رسیده است .

کتاب لوامع از زمان حیات مؤلف و بعدها همواره مورد مراجعه و استفاده اهل
فضل و تحقیق از فقها بوده و نسخه‌های خطی آن در اغلب کتابخانه‌های معتبر قدیمی
یافت می‌شود .

نسخه اصل کتاب لوامع بخط مصنف که جابجا قلم خوردگی نیز دارد بقطع
وزیری بزرگ در اختیار نگارنده می‌باشد و در پشت صفحه اول آن مؤلف باخط خوشی
مانند سایر کتب شخصی خویش وقف کرده و تولیت و نگاهداری آن را بارشد و اعلم
اولاد خود تفویض نموده است .

از جمله نسخه‌های متعدد این کتاب که بنظر نگارنده رسیده است .
نسخه پاکنویس شده و مرتب و کامل تر آن که در دو مجلد بقطع رحلی است در
مکتبه الامام امیرالمؤمنین نجف اشرف شماره ۳۶۴ - ۵۶ نگاهداری می‌شود .
و در پایان جلد دوم می‌نویسد: «تم کتاب الطهارة فی لوامع الاحکام فی شهر شعبان
معظم ۱۲۰۳ و تلوه کتاب الصلوة ان شاء الله سبحانه و نرجوه بعظیم فضله بالاتمام » .
نسخه خطی دیگری نیز از لوامع الاحکام در مکتبه الإمام امیرالمؤمنین نجف
بشماره ۲۷۷ - ۶۵ موجود می‌باشد که بخط چندین کاتب نوشته شده و برخی از حواشی .

آن نیز بخط مصنف می باشد با قلم خوردگی و پاره ای اختلافات عبارتی در متن و حواشی^۱.

۲- کتاب معتمد الشیعة در فقه استدلالی : نسخه اصل این کتاب بخط مؤلف شامل کتاب طهارت و صلوٰة در قطع بغلی کوچک با حواشی و تعلیقاتی بخط و امضای حاج ملا احمد فرزند مؤلف در اختیار نگارنده می باشد^۲.

نسخه^۳ ثانی رونویس شده صحیح این کتاب بقطع ربعی شامل کتاب طهارت و صلوٰة در کتابخانه موروثی آقای محمد آیه الله غروی کاشانی موجود می باشد.

۳- کتاب انیس التجار در مسائل تجارت و بازرگانی :

یک جلد نسخه خطی معتبر این کتاب که در پایان آن مؤلف صحت و اعتبار نسخه را تأیید و عمل کردن بمحتوای آن را بخط و مهر خود تجویز نموده در کتابخانه وزیری یزد نگهداری می شود. تاریخ تألیف کتاب روز دهم ماه ربیع الاول سنه ۱۱۸۰ هـ. ق. دربلده طیبه کاشان بوده است. این کتاب چندین بار با چاپ سنگی نیز انتشار یافته است.

چاپ اول با حواشی آیه الله العظمی آقا سید کاظم یزدی به تاریخ سال ۱۳۱۷ هـ. ق. چاپ دوم آن با حواشی یزدی و آیت الله آقا سید اسمیل صدر بتاریخ ۱۳۲۹ چاپ سوم با حواشی و تعلیقات آیه الله حائری حاج شیخ عبدالکریم یزدی به سال ۱۳۴۹ هـ. ق.^۴

۴- تحفة الرضویة در خصوص مسائل ضروری طهارت و نماز بفارسی در حدود ده هزار بیت است.

نسخه خطی این کتاب با حواشی و تعلیقات مفصلی از حاج ملا احمد نراقی در اختیار نگارنده می باشد و میکرو فیلم آن نیز در کتابخانه مرکزی دانشگاه نگهداری می شود^۵.

۱- الذریعة الى تصانیف الشیعة، ج ۱۸ ص ۳۵۸.

۲- الذریعة، ج ۲۱ ص ۲۱۳.

۳- الذریعة ج ۱۱ ص ۲۱۹.

۴- الذریعة، ج ۳ ص ۳۴۶.

اصول فقه

۱- کتاب تجرید الاصول : این کتاب که شامل جمیع مباحث علم اصول به نحو اختصار می باشد نظیر کتاب تجرید العقاید خواجه نصیرالدین طوسی در علم کلام است تاریخ تألیف آن سال ۱۱۹۰ هـ . ق . وحاج ملا احمد نراقی شرح مبسوطی در هفت مجلد بر آن نوشته است ^۱ .

کتاب تجرید الاصول در سال ۱۳۱۷ هـ . ق . با چاپ سنگی طبع و توزیع گشته است .

۲- رساله الاجماع : تاریخ تألیف ۱۱۷۸ هـ . ق . در کربلا .

نسخه معتبری از این کتاب بخط خوش یکی از افاضل شاگردان نراقی بنام محمدرضا بن محمد صفی الحسینی کاشانی در کتابخانه^۲ انجمن آثار ملی کاشان نگهداری می شود ^۲ .

۳- کتاب جامعة الاصول : تاریخ تألیف ۱۱۸۰ که بخط همان نویسنده کتاب رساله الاجماع در یک مجلد می باشد ^۳ .

۴- کتاب انیس المجتهدین : تألیف ۱۱۸۶ هـ . ق .

نسخه معتبر این کتاب که در سال ۱۱۹۱ یعنی زمان حیات مؤلف استنساخ شده در مکتبه الامام امیرالمؤمنین در نجف اشرف نگهداری می شود ^۴ .

مؤلف الذریعة در معرفی این کتاب می نویسد :

« رتبه علی مباحث ، ذوات ابواب ، وفی کل فصول ذکر بعد کل مسئله اصولیه فرعاً فقهیاً یتفرع علیها ، وتاریخ فراغه سنة ۱۱۸۶ هـ . ق . وصرح فیه بان ابنه المولی احمد ولد فی هذه السنة » .

فلسفه و حکمت و اخلاق

کتاب جامع الافکار و ناقد الأنظار :

این کتاب مبسوط جامع ترین اثر و شاهکار مؤلف است راجع بخدا شناسی که در

۱- الذریعة ، ج ۱۳ ص ۳۵۰ . ۲- الذریعة تصانیف الشیعة ج ۱۱ ص ۳۲ .

۳- الذریعة ج ۱۱ ص ۱۶۳ . ۴- الذریعة ج ۲ ، ص ۴۶۴ .

نوع خود مثل ومانندی ندارد و نسخه‌های متعددی از آن موجود است از جمله :

۱- نسخهٔ اصل آن بخط مؤلف در دو مجلد جدا گانه در اختیار نگارنده می‌باشد که کلیشه‌های صفحات اول و آخر آن در مقدمه کتاب جامع السعادات نراقی چاپ چهارم و پنجم نجف و بیروت بطبع رسیده است .

۲- نسخه معتبر دیگر کتاب جامع الافکار که بانظر مؤلف و از روی نسخه اصل استنساخ گردیده در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است که در ص ۲۱۹ بخش یکم ج ۳ فهرست آن کتابخانه ذکر شده است .

مؤلف الذریعه دربارهٔ این کتاب چنین می‌نویسد :

«جامع الافکار و ناقد الانظار فی اثبات الواجب تعالی للمولی مهدی بن ابی ذر النراقی هو اکبر کتاب ألف فی اثبات الواجب وصفاته الثبوتية والسلبية لم يوجد له نظیر فی الباب یقرب من خمسة وثلاثین آلاف بیت، فرغ منه فی کاشان فی ع ۱- ۱۱۹۳ اوله: الحمد لله الذی دلّ علی ذاته بذاته وتجلّی لخلقه ببدايع مصنوعاته»

و فی آخره شکی عن الزلزال الهائل وانهدام الأبنية والمساکن والأمراض البائسة وفوت بعض اولاده وفوت السلطان کریم خان زند و هجوم المصائب والفتن الاخری ومبيضة الكتاب موجودة فی مكتبة السيد محمد المشكاة استاد جامعة طهران . . . فرغ منها فی محرم ۱۱۹۴ ، نقلاً عن خط المصنف بعد تألیف هذا الكتاب الف كتابه قرّة العیون فی الوجود والماهیة وصرّح بذلك فی اول القرّة^(۱) .

۳- نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی بشماره ۴۴۸۹ کتابخانه ، تاریخ استنساخ ۱۲۱۱ هـ . ق . (۲) .

۴- نسخه خطی معتبر کتابخانه انجمن آثار ملی کاشان در مدرسه شاه ، تاریخ استنساخ سنه ۱۲۶۵ هـ . ق .

۲- لمعات العرشیه :

۱- الذریعه ، ج ۵ ص ۴۱ .

۲- نهرست کتابخانه مجلس شورای ملی ، ج ۱۲ ص ۱۶۶ .

کامل ترین نسخه این کتاب که ملاحظه شده در فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی بدینگونه وصف شده است: شماره دفتر ثبت ۲۷۹۱۰ . از مولی مهدی نراقی م - ۱۲۰۹ در ۵ لمعه فهرست لمعه ها را خود او در دیباچه بدینگونه آورده است :

لمعه اول - فی الوجود والمماهية وبعض ما لها من الأحوال .

لمعه دوم - فی ما یتعلق بالمبدأ من صفات الجلال ونعوت الجمال .

لمعه سوم - فی کیفیة إيجاده وإفاضته وسایر ما یتعلق بصدور الأفعال .

لمعه چهارم - فی النفس الإنسانية وما یتعلق بها .

لمعه پنجم - فی النبوات وکیفیة الوحي ونزول الملائكة^(۱) .

۲- نسخه ناتمامی از کتاب لمعات العرشیه در کتابخانه شخصی فخرالدین نصیری در تهران می باشد^(۲) .

نکته قابل تذکری که کاشف طریقه علمی و مشرب فلسفی مؤلف می باشد آنکه پس از خطبه مقدمه و دیباچه کتاب چنین گوید :

«ولا تظنّ بی أنتی جامد علی أصول فرقة معینة من الصوفیة أو الإشراقیة أو المشائیة ، بل بإحدى یدی قاطع البرهان و بالآخری قطعیات صاحب الوحي وحامل الفرقان ، و بین عینی کون الواجب علی أشرف الأنحاء فی الصفات والأفعال فأخذ بما یقتضیه هذه القواطع وان لم توافق قواعد واحد من الطوائف » .

۳- اللمعة الإلهیة فی الحکمة المتعالیة :

نسخه اصل این کتاب با حواشی و تعلیقات بخط مؤلف در اختیار نگارنده می باشد صاحب کتاب الذریعة الی تصانیف الشیعة در وصف آن می نویسد :

«اللمعة الإلهیة فی الحکمة المتعالیة ، للمولی مهدی بن ابی ذر النراقی المتوفی ۱۲۰۹

فی خمس لمع :

۱- فهرست کتابخانه مجلس ، ج ۵ ص ۴۵۴ .

۲- الذریعة ج ۱۸ ص ۳۴۵ ، و در این مأخذ نام کتاب به اشتباه لمعات الشرعیة

چاپ شده است .

۱- الوجود والماهیة ، ۲- الافاضة ، ۳- اثبات الواجب وصفاته ، ۴- احوال النفس ونشأتها ، ۵- النبوة .

اوله : بعد تقدیس واجب الوجود وتمجیده ...

نسخه خطه جید عند احفاده و طبعت کلیدشته صفحه اولی فی مقدمه کتابه نخبه البیان فی ۱۳۷۵ هـ . ق . و نسخه منه فی دانشگاه ۱۳۷۴ مع حواشی منه ^(۱) .

نسخه های دیگر لمعه الهیه که بنظر نگارنده رسیده است .

۲- نسخه خطی کتابخانه مدرسه سپهسالار بشماره ۶۵۵۰ آن کتابخانه .

۳- نسخه رونویس شده معتبر متعلق به کتابخانه مسجد گوهرشاد مشهد .

۴- نسخه کتابخانه شخصی آقا شیخ احمد الهی نراقی بخط حاج شیخ جعفر الهی نراقی تاریخ استنساخ ۱۳۵۳ هـ . ق . .

مرحوم مهدی الهی قمشه‌ای استاد حکمت و فلسفه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران پس از مطالعه کامل کتاب لمعه الهیه حواشی و تعلیقاتی بر برخی از عبارات متن فشرده آن نگاشته است که عیناً در اختیار نگارنده می‌باشد .

۴- کتاب شرح الالهیات من کتاب الشفاء که شرحی است بر تمامی متن عبارات الهیات کتاب شفای شیخ ابوعلی سینا . تا بخشی از مقاله دوم در مبحث جوهریت جسم نسخه اصل کتاب بخط مؤلف در اختیار نگارنده است .

صاحب الذریعه درباره آن می‌نویسد :

« ۱۲۳۵ - شرح الشفاء : للمولی مهدی بن ابی ذر النراقی الکاشانی حکماء فی لباب الالقباب عن خط ولده المولی احمد . وهو شرح الالهیات الشفاء و نسخه اصل منه عند احفاده ، اوله : یا من لا یرجى الشفا الا من جوده ... وقد نشرت کلیدشته الورقة الاولى فی مقدمه نخبه البیان المطبوع للمؤلف ^(۲) .

۱- الذریعة ، ج ۱۸ ص ۳۴۹ و فهرست کتابخانه دانشگاه ج ۳ دوسمین ذیل ص

۲۷۷۸ .

۲- الذریعة ، ج ۱۳ ص ۳۳۵ .

مرحوم میرا محمد طاهر تنکابنی فیلسوف دانشمند شهر پس از مطالعه این کتاب در سال ۱۳۵۲ ه. ق. چنین می نویسد :

« مصنفات مرحوم عالم فاضل ملا مهدی زراقی طاب ثراه که در علوم عقلیه نوشته اند بعضی از آن در زمان اقامت در کاشان توسط بعضی از آقایان مخادیم که از احفاد آن مرحوم بوده بنظر حقیر رسیده . من جملتها حاشیه بر الهیات شفا می باشد که تمام عبارات متن را نقل نموده و در شرح نهایت دقت نظریکار برده و در بیان مطلب باغلب حواشی که بر این کتاب شریف از علماء اقدمین نگاشته شده نظر داشته ، ولیکن نا تمام است » .

نسخه های دیگر از کتاب شرح الشفاء .

- ۲- نسخه معتبر است که بدستور مؤلف از روی نسخه اصل بتاریخ ۱۲۰۳ ه. ق. رونویس شده در ۳۸۵ صفحه ربع ورق و هر صفحه ۲۰ خط در اختیار نگارنده است .
- ۳- نسخه ایست که آقا سید محمد مشکوه به کتابخانه مجلس شورای ملی اهدا نموده است ولی این نسخه نسبت به نسخه اصل نا تمام و تا حدی هم مغلوط و بد خط است (۱) .

زراقی در مقدمه کتاب شرح الشفاء ضمن اشاره باوضاع و احوال آشفته آن زمان و مقایسه با شرایط مساعد دوران علما و حکمای سلف خود چنین گوید :

« فإنتی معترف بالقصور ولا أدفع عن نفسي العجز والفتور ، ومع ذلك من أبناء الزمان الذی یکدر الفکر والنظر، ولم یبق فیہ من حقیقة العلم عین ولا أثر، قد سدّت، مصادره ومواردہ وعطلت مشاهدہ ومعاہدہ وخت دیارہ ومراسمہ وعفت أطلالہ ومعالہ وذهب أصحابہ من الأرض، وغابوا وتفرّقوا ایدی سبا، فیا لمصاب الدهر ما اصابوا، ومن بقی منهم استوطنوا زوايا الخمول واعتکفوا فیها بدمع همول ، لا یوجد فی منازلهم غیر التراب والحصى ، وأخذت جُردان بیوتهم تمشی بالعصا ، فورب النظام الأتم ومخرج الوجود من العدم انّا اخواننا السّابقین وسلفنا البارعین لو کانوا فی مثل هذا الزّمان المظلم والعصر

المدهم لكانوا أمثالنا في جمود النظر ولم يبق منهم لاسم ولا اثر فاسئل الله حسن التوفيق و
إصابة الحق بالتحقيق» .

۵- کتاب قرۃ العیون فی الوجود والماہیة :

نسخه اصل این کتاب بخط مؤلف که اوراقی چند از اول و آخر آن افتاده است
در کتابخانه نگارنده است .

صاحب کتاب الذریعة که چند نسخه آنرا دیده چنین می نویسد :

« قرۃ العیون فی معنی الوجود والماہیة ، للمولی مهدی ابن ابی ذر النراقی المتوفی ۱۲۰۹
رایته عند الآقا محمد بن المولی محمد علی الخوانساری بالنجف وعند الشیخ محمد السماوی ،
وعند السید هبة الدین الشهرستانی وفي مكتبة امیر المؤمنین العامة اوله : « الحمد لله الذی
اشرق بشوارق لمعات ذاته عوالم الماهیات الظہانیة . . . » وهو مرتب علی اربعة عشر
مبحثاً وعلیه حواشی مختصرة لآستاذ الآقا محمد البید آبادی المتوفی ۱۱۹۷ و ذکر فهرس
المباحث فی اوله و ذکر انه الفه بعد کتابه جامع الافکار و نافذ الانظار^(۱) .

نسخه رونویس شده معتبری از کتاب قرۃ العیون در ۱۴۴ صفحه ربع ورق در کتابخانه
انجمن آثار ملی کاشان واقع در مدرسه شاه موجود است که تاریخ کتابت آن شهر ذیقعد
۱۱۸۶ هـ . ق . است .

کتاب قرۃ العیون اخیراً در مجله دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد
جهت تدریس در آن دانشکده برگزیده شده و در شماره پانزده نشریه آن دانشکده
بچاپ رسیده است .

۶- کتاب کلمات و جیزه ، شامل شش کلمه :

۱- الذریعه ، ج ۱۷ ص ۷۴ و ۷۵ توضیح آنکه نراقی و ملا محمد بیدآبادی هر دو در
نزد ملا محمد اسماعیل خواجویی درس خوانده و هم دوره بوده اند و نسبت استادی و شاگردی
مایین آنها اشتباه است .

رجوع شود به ص ۱۲۷ تذکرۃ القبور یا دانشمندان و بزرگان اصفهان در شرح
احوال خواجویی و ذیل اسماعیل در لغت نامه دهخدا و ج ۱ ص ۳۶۸ ریحانة الادب
و ص ۳۴ و ۶۰۲ روضات الجنات .

الكلمة الأولى في الوجود والماهية .

الكلمة الثانية في إثبات ذاته وصفاته .

الكلمة الثالثة : في الافاضة .

الكلمة الرابعة في المعاد .

الكلمة الخامسة : في النبوة .

الكلمة السادسة : في الإمامة .

نسخه اصل كتاب بخط مؤلف كه در حاشيه بالاى صفحات لمعه الهيه نوشته شده در اختيار نگارنده است .

نسخه پاكنويس شده بخط زيباى مؤلف در كتابخانه مدرسه على سپهسالار به شماره ۶۵۵۰ بالمعه^۱ الهيه دريك مجلد موجود است^(۱) .

و همچنين نسخه ديگر آن هم كه بالمعه الهيه دريك مجلد مى باشد در كتابخانه مركزى دانشگاه طهران است^(۲) .

۷- كتاب انيس الحكماء :

زنوزى مؤلف كتاب رياض الجنة مى گويد :

« چون اين كتاب از جمله آخرين تصنيفات محقق نراقى در علوم عقلى بوده فقط موفق به تأليف بخشى از امور عامه و طبيعات آن گشته و نا تمام مانده است » .

اکنون نسخه پيش نويس بخشى از طبيعيات آن كتاب در ۶۴ صفحه از دفتر رياضى بخط بسيار ريز مؤلف در دست مى باشد كه چنين آغاز مى شود :

الكتاب الثانى ، المقالة الثانية فى بيان ماهية الجسم ووجوده و ماهية جزئيه ووجودهما ...

رياضيات و هيث و فلک شناسى

۱- كتاب توضيح الأشكال كه هندسه اقليدس بفارسي است .

آقا سيد محمد مشكوة مى گويد : « ملامهدى نراقى در اين كتاب كتاب اقليدس را

۱- الذريعة ، ج ۱۸ ص ۱۲۱ .

۲- فهرست كتابخانه مركزى دانشگاه ، ج ۸ ص ۶۰ .

بپارسی شرح و ترجمه کرده است»^(۱).

مؤلف در خطبه آغاز کتاب خود که بواسطه گنج‌انیدن بسیاری از اصطلاحات علمی و ریاضی و هندسه را در عبارات مناسب و سنجیده ادبی از حیث فصاحت و بلاغت لفظی و معنوی بخصوص رعایت براءت استهلال می‌توان گفت نمونه‌ای از شاهکارهای کم نظیر منشآت فارسی می‌باشد به بیان منظور و محتوای کتاب پرداخته است و در ضمن توضیحاتی راجع به سوابق تاریخی اصول هندسه اقلیدس از یونانی به عربی می‌گوید:

«خواجه نصیرالدین طوسی آن را با اضافات و تحقیقاتی از خود تحریر و تهذیب نمود و سپس که ملاقطب الدین علامه شیرازی متن اصلی کتاب اقلیدس را بدون تحقیقاتی که خواجه نصیر بعمل آورده بود بفارسی نقل کرده ترجمه آن چندان مطبوع خاطر علاقتدان بمطالعه این علم واقع نگردید».

آنگاه نراقی گوید:

«این بی‌بضاعت را بخاطر رسید که آنرا بزبان فارسی نقل نماید و اشکالات او را توضیح کند و بعضی از فوائد که از بعضی کتب و حواشی استنباط شده است بآن ضم نماید... و طریقه حقیر در این کتاب آنست که اقتصار بر ترجمه کردن عبارت لفظ به لفظ نمی‌کنیم. بلکه اصل دعوی و برهان چه از اصل کتاب و چه از بیانات خواجه بنحویکه حق بیان باشد و اغلاقی در آن نباشد مذکور می‌نمایم...» با آنکه نراقی خود در مقدمه کتاب گوید: که کتاب اقلیدس شامل هفده گفتار است ولی در نسخه‌های موجود کتاب توضیح الاشکال که ملاحظه شده تا پایان مقاله ششم را دارد.

نسخه اصل توضیح الاشکال بخط مؤلف در اختیار نگارنده می‌باشد.

نسخه‌های دیگر آن:

۲- نسخه خوش خط و رونویس شده از نسخه اصل کتاب در کتابخانه مدرسه

سپهسالار نگاهداری می‌شود^(۲).

۱- مقدمه کتاب درة التاج قطب شیرازی، ج ۱ ص ۱ خ.

۲- فهرست کتابخانه سپهسالار، ج ۳ ص ۵۲۷ بشماره (۸۴۰).

۳- ۴- دونه‌سخه از توضیح الاشکال متعلق به کتابخانه مجلس شورای ملی یکی بشماره (۷۹۳) دارای ۶۱۰ صفحه ربع ورق و دیگری بشماره (۱۲۴۳) با ۴۷۸ برگ می‌باشد^(۱).

۵- نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه از جمله کتب اهدائی آقای مشکوة بشماره (۹۱۰)^(۲).

۶- نسخه کتابخانه شخصی آقای احمد الهی نراقی دارای ۱۸۰ صفحه بتاریخ تحریر ۱۳۰۱ ق.

۲- رساله تحریر اکثر اودوسیوس بعربی

در مقدمه این رساله با اشاره به سیر تاریخی این علم میان مسلمین که ابتدا بعلبکی بامر معتصم بالله خلیفه عباسی ترجمه عربی آنرا آغاز و سی و پنج شکل از پنجاه و نه شکل اصلی آنرا نقل کرد ولی بقیه آن را دیگری بانجام رسانید و سپس ثابت بن قره آن را اصلاح کرد و عاقبت خواجه نصیرالدین طوسی آنرا بوجه نیکوئی تحریر نمود. مگر آنکه در تقریر مطالب و عبارت تحریر اخیر نیز چون ابهامات و اشکالات زائد بر اصل راه یافته بود از این رو من (= مؤلف) بدین تحریر که خالی از هرگونه ابهام و شوائب می‌باشد پرداخته و پاره‌ای از فروعات سودمند را هم بر آن افزودم نسخه اصل این رساله در ۲۴ صفحه که با بخش دوم از کتاب انیس الحکما در طبیعیات در یک دفتر بقطع بیاضی و بخط مؤلف نوشته شده است در اختیار نگارنده می‌باشد^(۳).

اصول جبر و مقابله^(۴).

۱- رساله عقود انامل^(۵)

۱- فهرست کتب اهدائی آقای طباطبائی بکتابخانه مجلس، ج ۴ ص ۱۴۲،
و مستدرک الذریعة، ج ۲۷ ص ۲۴۱.

۲- فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳ بخش دوم ص ۸۶۸.

۳- الذریعة، ج ۱۱ ص ۱۰۳.

۴- کتاب مشکلات العلوم ص ۱۸۸ تا ۲۱۴.

۵- الذریعة، ج ۱۵ ص ۳۰۲.

نسخه خطی این رساله در کتابخانه مجلس شورای ملی نگهداری می‌شود .
مرحوم ملا حبیب‌الله شریف کاشانی رساله عقود انامل را در کتاب قوامیس الدرر
خود که اخیراً به چاپ رسیده نقل نموده است .

۲- کتاب المستقصی در علم هیئت و فلک شناسی .

نسخه‌های معتبری از این کتاب در کتابخانه مجلس شورای ملی نگهداری می‌شود
که در فهرست کتابخانه بدیگونه توصیف شده (۱) .

المستقصی : از مولی مهدی بن ابی‌ذر نراقی ۱۱۴۶ - ۱۲۰۹ هجری در هیئت . این
کتاب که بسیار مبسوط است دارای یک مقدمه مفصل و چهار باب است تقسیمات مقدمه
از این قرار است :

پس از تعریف هیئت مبادی هندسی علم هیئت که دو بخش است تعریفات
و مسائل نخست تعریفات که تعداد آنرا با رقم هندسی به سی و یک رسانده پس از آن
مبادی طبیعی در دو بخش تعریفات و مسائل .

مبادی طبیعی نیز دو قسم است تعریفات و مسائل . مفصل ترین و آخرین باب
موجود باب اسناد بعض الحركات المختلفة فی الرویة الی اصول تقنضی تشابهها فی انفسها .
این باب مفصل ترین بخش کتاب المستقصی است و نراقی در این باب قدرت علمی خود را
نشان می‌دهد . آراء محققان پیش مانند قطب شیرازی و دیگران را نقادی می‌کند . در
این باب نخست اصول اختلاف را بصورت کلی و سپس به بحث درباره هریک جداگانه
می‌پردازد و در ضمن این اصول است که مباحث ارزنده دقیقی دارد و در باره اصول
اختراعی قطب شیرازی و تحقیقات نظام نیشابوری نقد و تحقیق می‌کند . در ذیل (تعمیم)
که در پایان باب اسناد آورده است ص ۵۱۲ نسخه می‌گوید .

«إعلم ان للمباحث المذكورة فی هذا الباب اصول وقوانین یحتاج الیها فی المسائل الانیة
فلا بد من معرفتها التحصیل والاطلاع بها علی احوال الکواکب فی اختلاف حرکاتها

بحسب الروية على وجه بوافق قواعد الحكمة، وما ذكر منها في كتب الهيئة انما ذكر فيها على سبيل الحكاية اي مجردا عن البراهين وانما ذكرت براهينها في المجسطي بالفعل او بالقوه ونحن اوردنا براهين الجميع ما استنبطناه من اللم لتوقف ادراك المطلوب كما ينبغي والوصول الى حقيقته عليها . . . » :

کتاب المستقصی پیش از پایان تتمیم باب اسناد حرکات ناتمام مانده است .
مولی مهدی نراقی فیلسوف و ریاضی دان محقق صاحب نظر و پرمایه است که آثار ارزنده علمیش در این دورشته تاکنون شناخته نبود و مؤلفاتی که در سرگذشت ها و فهراس از او یاد می شود بیشتر فقهی و اصولی و اخلاقی است و مشهورترین آنها معتمد الشیعه در فقه و جامع السعادات در اخلاق و تجرید در اصول است . از آثار ریاضی او یک نسخه از توضیح الاشکال در فهرست دانشگاه مجلد چهارم معرفی شده و مشکلات العلوم که مجموعه ایست کشکول مانند و حاوی پاره ای از معضلات مسائل ریاضی نیز در دست و بیچاپ رسیده است .

المستقصی مباحث هیئت قدیم را بسیار روشن و جامع الاطراف بیان می دارد و در بحث حرکت وضعی زمین می گوید که به اتفاق علماء فرننگ زمین حرکت وضعی دارد و این نشان می دهد که با افکار جدید آشنا بوده است .

۳- کتاب محصل الهيئة عربی .

مؤلف در مقدمه کتاب چنین گوید :

« ... يقول الاحقر مهدی ابن ابی ذر : هذا ما اردت من محصل مسائل الهيئة على اخصر تقرير واحسن تحرير مجرداً من الزوائد والفضول ومرتباً على ابواب ذات فصول . . . » .

نسخه خوش خط پاکنویس شده این کتاب در اختیار نگارنده است که بالمعه الهیه در یک مجلد می باشد . تاریخ استنساخ کتاب ۱۲۰۹ .

نسخه دیگر کتاب محصل الهيئة که با کتساب لمعه الهیه در یک مجلد می باشد در کتابخانه مرکزی دانشگاه نگاهداری می شود (۱) .

۱- فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه ، ج ۲ ذیل ۲ ص ۲۷۷۸ ، الذریعة ج ۲۱ ،

۴- کتاب معراج السماء فی الهیئة :

این کتاب را که حاج ملا احمد نراقی در فهرستی بخط خود از جمله مصنفات پدر خویش در علم هیئت نام برده است بجز برخی اوراق پراکنده‌ای نسخه تمام و کاملی از آن بدست نیامده است (۱).

اینک اسامی مؤلفات ریاضی مولی مهدی نراقی که در این کتابخانه یادرجای دیگر موجود است و یا نام آن در ریاض الجنه یا مؤلفات نراقی آمده یاد می‌شود :

۱- المستقصی در هیئت (کتاب حاضر) .

۲- المحصل کتابی کوچک است در هیئت نسخه آن را آقای نراقی دارند و فیلم آن در کتابخانه موجود است .

۳- توضیح الاشکال تحریر دیگر است از کتاب اصول اقلیدس و چند نسخه از آن در این کتابخانه موجود است (تا پایان مقاله ششم) .

۴- حاشیه شرح مجسطی ، نراقی در المستقصی از این حاشیه یاد می‌کند .

۵- حواشی بر اکرثا و ذوسیوس که فیلم آن در این کتابخانه و اصل آن در نزد آقای نراقی موجود است .

۶- رساله فارسی در عقود انامل . در این کتابخانه یک نسخه از آن دیده‌ام .

۷- رساله حساب به نقل آقای سید محمد کلانتر از روضات الجنات .

۸- رساله تحریر اکرثا و ذوسیوس .

طائر قدسی

نام دیوان اشعار فارسی و عربی محقق نراقی

از جمله آثار ادبی گمنام و ناشناخته نراقی اول دیوان اشعار اوست که به گفته زنوزی نویسنده عالی قدر معاصر وی در کتاب ریاض الجنه و همچنین مؤلف کتاب نجوم السماء چاپ لکنهور هندوستان (۲) بالغ بر سه هزار بیت بوده است . ولی تا کنون

۱- الذریعة ، ج ۲۱ ص ۳۳ .

۲- الذریعة ، ج ۲۱ ص ۱۲۳ .

نسخه تمام و جامع آن دیده نشده و قریب سیصد بیت اشعار پراکنده‌ای هم که از مأخذ گوناگون بدست آمده از لحاظ کیفیت عموماً عرفانی و حکمیانه نظیر اشعار شیخ الرئيس ابوعلی سینا می‌باشد که همگی در قالب مثنوی و ساقی نامه گفته شده است.

از آنجمله در مقام خطاب به نفس ناطقه انسانی و اشاره به سیر تحولات روحانی آن باقتضای قصیده عینیه معروف ابن سینا که با این مطلع آغاز گردد :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزُّزٍ وتمنّع
نراقی گوید :

چرا آخر ای مرغ قدسی مکان	جدا ماندی از مجمع قدسیان
چرا مانده‌ای دور از اصل خویش	چرا نیستی طالب وصل خویش
چرا آخر ای بلبل خوشنوا	بزاغان شدی همسر و همصدا
غریب از دیار حقیقت شدی	گرفتار دام طبیعت شدی
بقید طبیعت شدی پای بست	فراموش کردی تو عهد الست
نبودی تو آن شاهباز جهان	که در اوج وحدت بُدت آشیان؟
نبودی تو آن طایر لامکان	که در صقع لاهوت بودت مکان؟
ترا بود پرواز در اوج عرش	مقید چرائی بزنندان فروش
همی ترسم ای بلبل بوستان	که دیگر نبینی رخ دوستان
همی ترسم ای جان عالی مقام	بمانی بچاه طبیعت مدام
همی ترسم ای مرغ فرخنده پی	که دیگر نبینی حریفان حی
همی ترسم ای طایر خوشنوا	که از سدره اقی به تحت الثری
همی ترسم ای جان جبریل سیر	که از کعبه اقی بویرانه دیر
همی ترسم ای هدهد خوش خبر	نشان سلیمان نبینی دگر
همی ترسم ای مرغ برکنده بال	بچنگال زاغان شوی پایمال
همی ترسم ای مرغ بطحا مقام	که دور اقی از زمزم و از مقام

نه بینی دگر کعبه و مستجار	نشانی نیابی دگر زان دیار
جدا مانی از مروه و از صفا	ز بیت الحرام و ز خیف و منی
برافشان برای مرغ قدسی مکان	پرو بال ز آمیزش خاکیان
بخود دربی از این قفس برگشا	بصقع سماواتیان پر گشا
ز پابگسل این دام دار غرور	به پرتا باوج سرای سرور
مغنی بیا ساز کن ارغنون	که آمد بسرباز شور جنون
بیا ساقیا من بقربان تو	فدای تو و عهد و پیمان تو
بده ساقی آن باده خوشگوار	که ایام دی رفت و آمد بهار
مشی ده که افروزدم عقل و جان	فتد بر دلم عکس روحانیان
بیا ساقی ای مشفق چاره ساز	بده یکک قدح ز آن می غم گداز
که برهم زخم عالم خاکیان	کنم رقص براوج افلاکیان
بدور افکنم عالم خاک را	کنم سیر ایوان افلاک را
بسوزم از آن دلق سالوس را	بدور افکنم نام و ناموس را
بتازم براوج فلک رخس را	به بینم عیان کرسی و فرش را
« نراقی » از اینگونه گفتارها	برون رفتی از حدّ خود بارها

علامه نراقی گاه نیز باقتضای مقام و درخور شخص مخاطب، اشعار عربی هم انشا می نماید، از آنجمله هنگام ارسال یکی از تألیفاتش برای مطالعه دوست دیرین و صمیمی خود آقا سید مهدی طباطبائی بحر العلوم، به نجف با این ابیات او را یاد می کند:

ألا قل لسكّان ذاك الحمى	«هنيئاً لكم في الجنان الخلود
أفيضوا علينا من الماء فيضا	فنحن عطاش وأنتم ورود»

سید مهدی بحر العلوم نیز به نراقی چنین پاسخ می دهد:

ألا قل لمولى یری من بعيد	جمال الحبيب بعین الشهود
«لك الفضل من غائب شاهد	علی شاهد غائب بالصدور

فنحن علی الماء نشکو الظماء وأنتم علی بعدکم بالورود»

حواشی و تعلیقات بر آثار متقدمین

نراقی علاوه بر مصنفات علمی گوناگون که پاره‌ای از نسخه‌های خطی آنها نامبرده و شناخته شد بر بسیاری از کتاب‌های علمی متقدمین در ضمن مطالعات خویش حواشی و تعلیقاتی نگاشته که به گفته زنوزی تعداد آنها بالغ بر پنجاه رساله می‌گردد. نکته قابل تذکار آنکه بر اثر قدرت علمی و حسن سلیقه و ذوق سرشار در تألیف و تصنیف که موهبتی خاص و استثنائی می‌باشد همواره عقاید و تحقیقات خود را همچون رساله مستقلی در موضوع مورد بحث تدوین نموده بنوعی که خود بخود وبدون توجه به متن کتاب هم واجد ارزش علمی مهم و علیحده‌ای می‌باشد.

چندین جزوه و اوراق از اینگونه تحقیقات که در حاشیه کتاب‌های مورد مطالعه وی نوشته شده است اکنون در کتابخانه نگارنده وجود دارد.

آثار علمی چاپ شده

از

ملا مهدی نراقی

۱- جامع السعادات

چاپ سنگی این کتاب در سال ۱۳۱۲ هـ. ق. توسط حاج محمد تقی کاشانی مشهور به عطّارها در تهران صورت پذیرفت و سپس چاپ حروفی آن که بوسیله آقایان سید محمد کلانتر و شیخ محمد رضا مظفرّ تصحیح انتقادی شده بود در سال ۱۳۴۳ هـ. ش. در نجف انجام شد و از روی آن چاپ مکررا در قم و بیروت تجدید چاپ گردید. ترجمه فارسی این کتاب تحت عنوان علم اخلاق اسلامی توسط دکتر سید جلال الدین مجتبوی در سال ۱۴۰۵ هـ. ق. انجام و بوسیله انتشارات حکمت چاپ و منتشر گردیده است.

۲- انیس الموحّدین

از این کتاب چاپهای مکرر سنگی در سالهای ۱۳۱۷ و ۱۳۲۹ و ۱۳۴۷ در تهران صورت پذیرفت و سپس تصحیح انتقادی آن بوسیله شهید آیه الله قاضی طباطبائی انجام گرفت و با مقدمه استاد حسن حسن زاده آملی در سال ۱۳۶۳ هـ. ش. بوسیله انتشارات الزهراء چاپ شده.

۳- قرة العیون

این کتاب با تعلیق و تصحیح و مقدمه استاد سید جلال الدین آشتیانی و پیشگفتار آقای حسن نراقی در سال ۱۳۵۷ هـ. ش. بوسیله انجمن حکمت و فلسفه اسلامی چاپ و منتشر شده است.

۴- اللمعة الالهية

این کتاب همراه با الکلمات الوجيزة در انجمن حکمت و فلسفه در سال ۱۳۵۷ ه. ش. چاپ شده است.

۵- الكلمات الوجيزة ← رجوع شود به شماره ۴

۶- محرق القلوب

این کتاب مقتل بزبان فارسی است و مکرراً چاپ شده از جمله در سال ۱۲۹۷ ه. ق. که همراه با کتاب مهیج الاحزان که در هامش آن آمده طبع گردیده است.

۷- مشکلات العلوم

در سال های ۱۳۰۵ و ۱۳۱۰ ه. ق. با چاپ سنگی منتشر شده است.

۸- انیس التجار فی فروع التجارة

این کتاب با حواشی سید کاظم طباطبائی در سال ۱۳۱۷ ه. ق. و با حواشی شیخ عبدالکریم یزدی در سال ۱۳۴۹ ه. ق. در تهران چاپ شده است.

۹- تجرید الاصول

این کتاب که در اصول فقه است در سال ۱۳۱۷ ه. ق. در تهران بصورت سنگی چاپ شده است.

۱۰- نخبة البیان

این کتاب در وجوه تشبیه و استعاره و محسنات بدیعیه است و در ۱۳۳۵ ه. ق. با اهتمام آقان حسن نراقی چاپ و منتشر شده است.

اصلاح شفای چاپ قاهره با متن نراقی

ملا مهدی نراقی که خود حکیم و فیلسوف درجه یک بوده مسلماً در نقل متن شفای ابن سینا نهایت دقت علمی را بکار برده و متن او از صحیح ترین متون شفا است که تاکنون در دسترس اهل علم قرار گرفته است برای آنکه این مدعا بطور اجمال اثبات گردد برخی از عبارات ابن سینا را که در چاپ قاهره آمده با آنچه که نراقی در شرح خود نقل کرده مقایسه می کنیم و خوانندگان محترم می توانند در این موارد نسخه چاپ قاهره خود را اصلاح کنند و در موارد دیگر خود به مقایسه و اصلاح بپردازند .

وامّا المقدار فلفظه اسم مشترك فيه ما قد يقال له مقدار ص ۱۱ س ۱۴ (قاهره)
واما المقدار فلفظه اسم مشترك فنه ما قد يقال له مقدار ص ۵۵ س ۱۰ (نراقی)
فان الحدود تجب للمقدار من جهة استكمال المادة به ص ۱۲ س ۴ (قاهره)
فان الحدود يعنى بها نهايات الاجسام التى تجب للمقدار . . . ص ۵۸ س ۳ (نراقی)

فی ان وجوده . . . من ای اقسام الموجود ص ۱۲ س ۹ (قاهره)

فی ان وجوده . . . من ای اقسام الوجود ص ۵۹ س ۱ (نراقی)

لان مبادی کلّ علم اخصّ هی مسائل فی العلم الاعلی ص ۱۵ س ۱ (قاهره)

لان مبادی کلّ علم اخصّ هی مسائل فی العلم الاعم ص ۱۰۷ س ۳ (نراقی)

فتكون اذن مسائل هذا العلم فی اسباب الموجود . . . وبعضها فی عوارض الموجود

ص ۱۵ س ۷ (قاهره)

فتكون اذن مسائل هذا العلم بعضها فی اسباب الموجود . . . و بعضها ص ۱۱۲

س ۱۹ (نراقی)

والتحقق لماهية الامور المشترك فيها ص ١٨ س ١٣ (قاهره)

التحقيق لماهية الأمور المشترك فيها ص ١٣٢ س ١٩ (نراقى)

من احوال طبيعية لها أن تجتمع وتنفرد وتنقسم ص ٢٤ س ٤ (قاهره)

من احوال الطبيعة لها أن يجتمع ويتفرق ويتحدد وينقسم ص ١٨٠ س ٣ (نراقى)

حال العدم وحال الوجوب اى الوجود الضّرورى وشرايطه ص ٢٥ س ٥ (قاهره)

حال العدم وحال الوجوب فى الوجود الضّرورى وشرايطه ص ١٩١ س ١٩ (نراقى)

كالموجود والشيء الواحد وغيره ص ٣٠ س ٤ (قاهره)

كالموجود والشيء الواحد وغيره ص ٢١٤ س ٣ (نراقى)

ولذلك من حاول ان يقوم فيها شيئا وقع فى اضطراب ص ٣٠ س ٥ (قاهره)

ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع فى اضطراب ص ٢١٧ س ١٩ (نراقى)

ومن تفهّمنا هذه الاشياء يتّضح لك ص ٣٦ س ٦ (قاهره)

ومن تفهيمنا هذه الاشياء يتّضح لك ص ٢٨٤ س ١٤ (نراقى)

لانه اوّل شيء مخبر عنه ص ٣٦ ٨ (قاهره)

لانه اوّل شيء يخبر عنه ص ٢٨٤ س ١٦ (نراقى)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

باسم لا يبرح الشفاء الامن جوده ولا يطلب النجاة الا من فيض
 وجوده في كتابه اشارات الى حقائق الملك والممكن وفي خطابه
 تفصيات على كيفية الوصول الى قدس الجحوت نسلك سهيل
 ما يحب علينا حمله وتحصيل ما لا يسعنا حمله اهدنا الى طريقك
 القويم وارشدنا الى صراطك المستقيم ووفقنا للتجريد عن قشور
 عالم الملاهي وارزنا حقائق الاشياء كما هي وصل على سفرنا وحك
 وامننا امرك ونفخك خصوصاً على ملجئت به دائرة الوجود
 ووصلت به بين قوسي النزول والصعود وعلى الله خزنة العلم
 والتزويل وحلة التفسير والتأويل **وبعد** فيقول النفر الى
 ربه الباقى في هدى من الله عز وجل ان ظهر النفي انفسه وشرف الدنيا والاشياء
 هو التمس بغير علم لمسلم والمعاني والاحاطة بحقائق الاشياء من الاول والثواني
 وافضلها لمسلم البحث عن ادل العلال وصفات جلاله والكتف عن افعال ونسوت
 جلاله وهو الحكم المتعاليه التي لم يستشعركل وارد ولا تطلع عليها الا وجد بعد جهد
 والاؤلان من الحكماء وان جهلوا في تصفيتها وتبينها والاعوان منهم وان لم يعرفوا في
 تهذيبها وترويضها الا ان الشيخ الرئيس اياها بن سينا ضعف قدره وقد سبقتم في
 الحق والتدوين دق عليهم في التيقن واليقين وضعفها ما ضعفتم كتمه امثلهون

خط من غلات مضافات الامكان وخاتمة كتاب طراز الحكمة

صفحة اول كتاب از نسخه اصل كه بخط مرحوم ملا مهدي نراقى است

فهرس الموضوعات

الفن الثالث عشر من كتاب الشفاء فى الالبيات - عشر مقالات المقالة الاولى

- (١) فصل فى ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى ٢
- لتبين انيئته ٣
- ان العلوم الفلسفية ينقسم إلى النظرية وإلى العلمية ٤
- فيكون الغاية فيها حصول رأى واعتقاد ٥
- وان العملية هي التي يطلب فيها أولا استكمال القوة النظرية ... ٦
- ان النظرية منحصرة في أقسام : الطبيعية والتعليلية والإلهية ٨
- ان الطبيعية موضوعها الأجسام من جهة ما هي متحركة وساكنة ٩
- ان العملية موضوعها إما ما هو كم مجرد عن المادة ... ١٠
- ان الإلهية تبحث عن الأمور المفارقة للمادة بالقوام والحد ١١
- ان هذا العلم الذى نحن بسبيله هو الفلسفة الأولى وانه الحكمة المطلقة ١٦
- فلنبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم ما هو ؟ ١٦
- ان موضوع كل علم هو أمر مسلم الوجود في ذلك العلم ١٧
- هل موضوعه الأسباب القصوى للموجودات كلها ٢٨
- ليس علم آخر يتضمن الكلام في الأسباب القصوى غير هذا العلم ٤٠
- بطلان ان هذا العلم موضوعه الأسباب القصوى ٤١
- (٢) فصل فى تحصيل موضوع هذا العلم ٤٢
- ان العلم الطبيعي موضوعه الجسم ٤٣

- العلم الرياضى موضوعه إمّا مقدار مجرد عن المادّة فى الذّهن
 ٤٦ أو مأخوذ مع مادّة
- العلم المنطقى موضوعه المعانى المعقولة الثّانية
 ٤٨
- البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر
 ٥١
- أما العدد فقد يقع على المحسوسات وغير المحسوسات
 ٥٥
- أما المقدار فلفظه اسم مشترك
 ٥٥
- وأما موضوع المطلق من جهة ذاته خارج عن المحسوسات
 ٥٩ ولا يجوز أن يوضع لها موضوع مشترك
- ٦٠ ومطالب هذا العلم الأمور الّتى تلحقه بما هو موجود
- ٦٩ ويلزم هذا العلم أن ينقسم ضرورة إلى اجزاء
- ١٠٥ فهذا هو العلم المطلوب فى هذه الصّناعة وهو الفلسفة الأولى
- ١١٣ وهو ايضا الحكمة الّتى هى أفضل علم بأفضل معلوم
- ١١٤ فقد ظهر ولا ح حينئذ أن الغرض فى هذا العلم أى شىء هو
- ١٢٣ (٣) فصل فى منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه
- ١٢٧ الفرق بين النّافع والخير وبين الضّارّ والشرّ
- ١٢٧ العلوم تشترك فى منفعة واحدة وهى تحصيل كمال نفس الإنسانىة
- ١٢٩ أما مرتبة هذا العلم فهو أن تتعلّم بعد العلوم الطّبيعيّة والرياضيّة
- ١٣٦ العلم الطّبيعىّ والرياضىّ أفادنا برهان «إنّ» ثم يفيدنا هذا العلم برهان «لمّ» ١٤٧
- إنّ لنا سبيلا إلى إثبات المبدء الأوّل لامن طريق الاستدلال
- من الأمور المحسوسة
- ١٥٦ من حقّ هذا العلم أن يكون مقدّما على العلوم كلّها
- ١٦٣ وأما اسم هذا العلم فهو أنّه فيما بعد الطّبيعيّة
- ١٦٤ الطّبيعيّة يقال للجرم الطّبيعىّ الّذى له الطّبيعيّة
- ١٦٤

- يستحق أن يقال له علم ما قبل الطبيعة ١٦٥
 التي ينظر فيها في الحساب والهندسة هي أيضاً قبل الطبيعة ١٦٦
 وأما العدد فالشبهة فيه أكد ٢٧٥
 ويشبه في ظاهر النظر أن يكون علم العدد هو من علم ما بعد الطبيعة ١٧٦
 البيان المحقق لكون علم الحساب خارجاً عن علم ما بعد الطبيعة ١٧٨
 (٤) فصل في جملة ما يتكلم في هذا العلم

- ينبغي في هذه الصناعة أن يعرف حال نسبة الشيء والموجود إلى المقولات ١٩١
 وأن ننظر في حال الذي بالذات والذي بالعرض ١٩٢
 ويجب أن نعرف حال الجوهر الذي هو كالهوى ١٩٥
 وينبغي أن نعرف طبيعة العرض وأصنافه ١٩٦
 ويليق أن نعرف حال الكلّي والجزئي والكلّ والجزء ١٩٧
 ثم الكلام في التقدّم والتأخّر والحدوث وأصناف ذلك ١٩٨
 فهذه لواحق الوجود بما هو وجود ١٩٩
 ولأنّ الواحد مساوق للوجود يليق بنا أن ننظر أيضاً في الواحد ١٩٩
 فإذا نظرنا في الواحد وجب أن ننظر في الكثير ١٩٩
 وهناك يجب أن ننظر في العدد وما نسبته إلى الموجودات ١٩٩
 ثم ننتقل بعد ذلك إلى مبادئ الموجودات فنثبت المبدء الأول ٢٠٠
 ثم نبين كيف نسبته إلى الموجودات عنه ٢٠١
 وندلّ بعد ذلك على جلاله قدر النبوة ٢٠١
 وندلّ على الإخلاق والأعمال التي يحتاج إليها النفوس الإنسانية ٢٠١
 ونعرف أصناف السعادات ٢٠١
 (٥) فصل في الدلالة على الموجود والشيء وأقسامهما الأوليّة ٢٠١
 الموجود والشيء والضروري معانيها يرسم في النفس ارتساماً أولياً ٢٠٢

- ٢١٧ ليس يمكن أن يبين شيء منها ببيان لادور فيه
- ٢٢١ المرجود والمحصل والمثبت أسماء مترادفة على معنى واحد
- ٢٢٤ الشيء وما يقوم مقامه قد يدلّ في اللغات كلّها
- ٢٤٢ انّ الشيء قد يكون معدوما
- ٢٤٩ الخبر دائما يكون عن شيء متحقّق في الذّهن
- ٢٤٩ المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب
- ٢٧٠ انّ المخبر عنه لا بدّ من أن يكون موجودا وجود مّا في النّفس
- وقد يعسر علينا أن نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتّعريف
- ٢٧٩ المحقّق
- ٢٨٤ على أنّ أولى هذه الثلاثة في أن يتصوّر أولا هو الواجب
- ٢٨٤ الواجب يدلّ على تأكيد الوجود والوجود أعرف من العدم
- ٢٨٤ بطلان قول من يقول : « انّ المعدوم يُعاد »

شرح

الالهيات من كتاب الشفاء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

- يا من لا يُرْجى الشفاء إلا من جوده ، ولا يطلب النجاة إلا من فيض وجوده ،
في كتابه إشارات إلى حقائق الملوك والملوك ، وفي خطابه تنبيهات على كيفية الوصول
إلى قدس الجبروت . نسئلك تسهيل ما يجب علينا حمله ، وتحصيل ما لا يسعنا جهله ،
إهدنا إلى طريقك القويم ، وارشدنا إلى صراطك المستقيم ، ووفقنا للتجرد عن قشورات
عالم الملاهي ، وأرنا حقائق الأشياء كما هي . خلّصنا من ظلمات مضائق الإمكان ، ونجّنا
من كربات طوارق الحداث ، وصلّ على سفراء وحيك وأمناء أمرك ونهيك ، خصوصاً
على من ختمت به دائرة الوجود ، ووصلت به بين قوسى النزول والصعود وعلى آله
خزنة العلم والتّنزيل وحملة التفسير والتأويل .

- أما بعد ، فيقول المفتقر إلى ربّه الباقي مهدي بن أبى ذر النراقى إن أفضل
الفضائل النفسانية ، هو التحلى بفنون العلوم والمعاني ، والإحاطة بحقائق الأشياء من
الأول والثّواني ، وأفضلها العلم الباحث عن أول العلل وصفات جلاله والكاشف عن
أفعاله ونعوت جلاله ، وهو الحكمة المتعالية التى ليست شريعة لكلّ وارد ، ولا يطلع
عليها إلا واحد بعد واحد ، والأولون من الحكماء وان اجتهدوا فى تحقيقها وتبيينها ،
والآخرون منهم وان لم يقصّروا فى تهذيبها وتدوينها ، إلا إن الشّيخ الرئيس أباعلى بن سينا -
ضوعف قدره - قد سبقهم فى التحقيق والتدوين ، وفاق عليهم فى التنقيح والتبيين ،

وصنّف فيها ما صنّف من كتبه المشهورة ومؤلفاته المعروفة ، وكان من بينها الالهيات من كتاب الشفاء أجلّها شأنًا وأقويّها بيانًا وبرهانًا ، قد تضمّن أكثر مسائلها ، واحتوى على عوالم النكت وجلالها ، إلّا أنّه لصعوبته لا يذلل إلّا لأوحدى من فحول العلماء ، ولا تنقح إلّا لالمعى من أكابر الحكماء ، وقد تصدّى لشرحه وتوضيحه غير واحد من أولى البراعة وجم غفير من مشاهير الصناعة ، واستخرجوا دقائق الرموز والأسرار ، وأبرزوا مخدّرات النكت من حجب الأستار ، إلّا أنّهم اكتفوا بتعليق الحواشى على بعض مشكلاته ، ولم يأت منهم أحد بالشرح الكاشف عن جميع مفصّلاته ، فبدل أن أعلّق عليه ما يكون بتوضيحه وإفيا ، ولتحقيق مطالبه كافيا ، فشرحته شرحا لا يخرج منه شيء من المقاصد ، وجعلتها كتاب واحد ، وها أنا أعرضه على الأحرار من العلماء والمصنّفين من أكابر الحكماء ، ملتصقا منهم لإصلاح الفاسد وترويح الكاسد ، فإنّنى معترف بالقصور ، ولا أدفع عن نفسى العجز والفتور ، ومع ذلك من أبناء الزمان الذى يكدر الفكر والنظر ، ولم يبق فيه من حقيقة العلم عين ولا أثر ، صدّت مصادره وموارده ، وعطّلت مشاهدته ومعاهدته ، وخلت دياره ومراسمه ، وعفت أطلاله ومعامله ، وذهب أصحابه من الأرض ، وغابوا وتفرّقوا أبدا سبا ، فيا لمصاب الدهر ممّا أصابوا ، ومن بقى منهم استوطنوا زوايا الخمول ، واعتكفوا فيها بدمع همول ، لا يوجد فى منازلهم غير التراب والحصى ، واخذت جردان بيوتهم تمشى بالعصا ، فو ربّ النظام الأتمّ ، ومخرج الوجود من العدم ، انّا اخواننا السّابقين وسلفنا البارعين لو كانوا فى مثل هذا الزّمان المظلم والعصر المدهمّ لكانوا أمثالنا فى جمود النظر ، ولم يبق منهم إسم ولا أثر ، فاسئل الله حسن التوفيق وإصابة الحقّ بالتحقيق ، وها أنا شارع فى المقصود بإعانة الصّمد الودود .

قال الشيخ - ضوعف قدره - الفنّ الثالث عشر من كتاب الشفاء

فى الإلهيات عشر مقالات . المقالة الأولى :

فصل فى ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى .

هذا الفصل مع تاليه فى هذا الطلب ولذا أقحم لفظ الإبتداء ، وكان إرادته فى

فصلين لتنشيط الناظر أو اختصاص الثاني بإثبات الموضوعية للمطلوب ، والأول بنفيها عن غيره .

٣ قيل : تعيين كل علم وموضوعه من الوضعيات فأى حاجة إلى الإثبات .
قلنا : المعلم الأول لما لم يتعرض لموضوع هذا العلم وإن عيّن ساير الموضوعات فالشيخ عيّن بالقرائن والأمارات ، على أن الوضع فرع الشرايط والمناسبات المعبرة فيه ،
٦ والشيخ في مقام الإثبات لم يزد على بيان ذلك .

وأصل الفلسفة في اليونانية التشبه بالحق نقلت إلى هذا العلم لإيجابه له .
لَيْتَبَيِّنْ إِنْيَّتَهُ بِالْيَاءِ أَى كُونَهُ أَى عِلْمٍ أَوْ بِالنُّونِ أَى حَقِيقَتَهُ أَوْ ثُبُوتَهُ التَّلَازِمَ لَتَمَيِّزِهِ
٩ التَّلَازِمَ لَتَمَيِّزِ مَوْضُوعِهِ ، أَوْ ثُبُوتِ مَوْضُوعِهِ ، أَوْ مَوْضُوعِ الْمَوْضُوعِ ، إِذْ هَذَا الْعِلْمُ كَمَا يَأْتِي
بِيَحْثٍ عَنْ أَحْوَالِ الْمَوْجُودِ وَأَنْوَاعِهِ حَتَّى يَتَخَصَّصَ عَلَى وَجْهِ يَصِيرُ مَوْضُوعًا لِعِلْمٍ آخَرَ .
قيل : الموجود بديهى المهية والثبوت فكيف يطلب ليتبين ثبوته .

١٢ قلنا : بداهته في هليته البسيطة أعنى التصديق بثبوته في نفسه لافى هليته المركبة
أعنى التصديق بثبوته لغيره أى موضوعيته لهذا العلم على أن البديهى التصديق بثبوته
بعنوان الموجودية دون الموضوعية ، والقضية يختلف باختلاف العنوان ثم كونه بالياء
اقرب معنى وبالنون لفظا .

١٥ وَإِذْ وَفَّقْنَا اللَّهَ وَلَيْسَ الرِّحْمَةُ وَالتَّوْفِيقُ أَى التَّوَلَّى لِإِفَاضَةِ النِّعَمِ وَنَهْيَةِ
الْأَسْبَابِ الْمُؤَدِّيَةِ إِلَى الْمَطْلُوبِ فَأُورِدْنَا مَا وَجَبَ إِبْرَادُهُ مِنْ مَعَانِي الْعُلُومِ
١٨ الْمَنْطِيقِيَّةِ وَالطَّبِيعِيَّةِ وَالرِّيَاضِيَّةِ أَى مَسَائِلَهَا فَقَطْ ، أَوْ مَعَ سَائِرِ أَجْزَائِهَا فَبِالْحَرِيِّ
أَنْ نَشْرَعَ وَالْحَرِيِّ إِمَّا مَصْدَرًا أَوْ فَعِيلًا ، وَعَلَى الْأَوَّلِ خَبَرُ «أَنْ نَشْرَعَ» بِتَقْدِيرِ الْمُوصُوفِ
ونحوه ، وعلى الثانى كذلك إن لم يزد الباء وإلا فبتده .

٢١ فِى تَعْرِيفِ الْمَعَانِي الْحِكْمِيَّةِ أَى بَيَانِ مَسَائِلِ الْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ ،
لَانْصِرَافِ الْمَطْلُوقِ إِلَيْهَا . وَتَخْصِصِ الْمَعَانِي بِالْمَسَائِلِ يَصَحِّحُ النَّسْبَةَ لَصَدَقِ انْتِسَابِهَا إِلَى
الحكمة والحكمة بالإلهية يدفع الإبراد بأن العلوم الثلاثة مندرجة تحت الحكمة فلا معنى

لكون الشروع في تعريفها العرفي أو اللغوي بعد الفراغ منها لثبوت تعريفها فيها أيضاً وإيجاب الإندراج لصدق تبين المعاني الحكيمية على تبينها أيضاً .

٣ وربما أريد بتعريف المعاني الحكيمية بيان تقاسيم العلوم أو من تقاسيم الوجود بتحصيل العلوم وموضوعاتها، ويمكن حمل «الباء» في الحكيمية على المبالغة وجعل الحكمة بياناً للمعاني وإرادة حقائق الأشياء منها، إذا هذا العلم يعرفها، أو على النسبة وإرادة الحقائق من المعاني وانتسابها إلى الحكمة لكونها معرفة لها .

فَنَبْتَذِيءُ مُسْتَعِينِينَ بِاللَّهِ فنقول :

إِنَّ الْعُلُومَ الْفَلَسَفِيَّةَ كَمَا أُشِيرَ إِلَيْهِ فِي مَوَاضِعٍ أُخْرَى مِنْ الْكُتُبِ

٩ هي أوائل المنطق وأواسطه وأوائل الطبيعيات من هذا الكتاب . فالكتاب بمعناه اللغوي وحمل الكتب على غيره وجعل كلمة «من» بيانية باني عنه قوله فيما بعد : «فهذا قدر ما يكون قد وفقت» الخ .

١٢ يَنْقَسِمُ إِلَى النَّظَرِيَّةِ وَإِلَى الْعَمَلِيَّةِ وَقَدْ أُشِيرَ إِلَى الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا

وَذُكِرَ فِي أَوَائِلِ الْمَنْطِقِ أَنَّ النَّظَرِيَّةَ هِيَ الَّتِي يُطْلَبُ فِيهَا أَى فِي تَحْصِيلِهَا

١٥ استكمال القوة النظرية مِنَ النَّفْسِ أَى كَمَا هَا تَجْرِيداً لَهُ عَنْ مَعْنَى الطَّلَبِ، أَوْ مَا

يَسْتَكْمِلُ بِهِ إِطْلَاقاً لِلْمَصْدَرِ عَلَى الْإِسْمِ الْحَاصِلِ بِهِ، فَلَا يَرْدَانِ ذِكْرَ «الاستكمال» بعد قوله :

« يَطْلُبُ فِيهَا » لَامَعْنَى لَهُ لِحَصُولِ الْعَقْلِ بِالْفِعْلِ ، وَذَلِكَ بِحَصُولِ الْعِلْمِ

التَّصَوُّرِيِّ وَالتَّصَدِّيقِيِّ بِأُمُورٍ لَيْسَتْ هِيَ بِأَنْتَهَا أَعْمَالُنَا وَأَحْوَالُنَا

١٨ لما كان حقيقة الحكمة النظرية هي العلم بغير العمل من الموجودات، وغايتها الحاصلة

منه استكمال القوة النظرية فالشَّيْخُ عَرَفَهَا بِـ «الغاية» مصرّحاً بترتيبها عليه بقوله : «بحصول

٢١ العقل بالفعل» فإن المراد منه ما أخذ في حدّ النظرية من العلم الفعلي لامعناه المصطلح

فـ «الباء» كما في إحدى التسخين للسببية و «اللام» كما في الأخرى للتعليل ومدخولها سبب

لا غاية، والجار حينئذٍ متعلق بالاستكمال . ثم صرّح توضيحاً بأن هذا الحصول كحصول العلم التصوري والتصديقي بغير أعمالنا . والحق اتحاد الحصولين في الواقع وتغايرهما

المصحح للترتب بمجرد الإجمال والتفصيل . ويمكن أن يراد بالعقل بالفعل معناه
المعهود أي ملكة استحضار النظريات متى أريد من دون تجشم كسب جديد أو الاستفادة
لصدقه عليه لغة وصحة القول بأن حصوله كحصول العلمين ، وحينئذ يتغير الحصولان ،
ويتأتى احتمال كون «اللام» للعلية الغائية وكون مدخولها غاية للإستكمال فيكون ذلك
إشارة إليه ، أو إلى أول الحصولين ، وعلى التقديرين هو الكمال الثاني وثانيهما الأول
للقوة «واللام» حينئذ متعلق بقوله « يطلب » أو بالإستكمال أو بمقدّر يكون صفة للقوة
النظرية إشارة إلى غايتها ، فإن وجود تلك القوة لذلك الحصول . ولا ينافي كونه كمالات
لها فإن الكمال ما يتم به الشيء ذاتا كان أو صفة ، فكل غاية كمال ولا ينعكس . وحمل
العقل بالفعل على النفس إذا حصلت لها صورة جوهرية تجعلها عقلا داخلا في ضرب
الملائكة كما ترى هذا .

وقيل : قول الشيخ يفيد حصر النظرية في العلم بغير العمل مع أنه يبحث فيها عن
الحركة والعقل بالفعل بما لا يتعلق بفعلنا من التصور والتصديق وحصوله بما يتعلق
به ظاهر .

وفيه أن مبنى الحصرين على الغالب على أن البحث عن الحركة فيها ليس من حيث
أنها فعلنا .

ثم لفظة «بأنها» في قوله : « ليست هي هي بأنها » الخ إما بالكسر أي بوجودها
وهويتها ، فأول الضميرين إسم « ليست » وثانيهما خبره أو تأكيد ، و«اعمالنا» نصب على الحالية
أو الخبرية أو بالفتح على الخبرية إن كانت «هي» تأكيدا ، وعلى الحالية إن كانت خبراً ،
وعلى التقديرين «اعمالنا» رفع على الخبرية لا «أنها» .

فَيَكُونُ الْغَايَةُ فِيهَا حُصُولُ رَأْيٍ وَاعْتِقَادٍ أَيْ عِلْمٍ تَصَوُّرِيٍّ وَتَصَدِيقِيٍّ
أو تصديقي بأن يكون العطف للتفسير وترك التصوري حينئذ لما قيل إن عدّ المبادئ
والموضوع من أجزاء العلوم كما فعله الشيخ هنا مسامحة للتنبيه على شدة احتياجه إليهما
وإلا فحقيقة كل علم هي نفس مسائله أو التصديق بها .

فإن قيل : الإعتقاد نفس العلم فيمتنع كونه غاية له إذا الغاية متقدمة ذهنا متاخره خارجا . قلنا : للعلم معانٍ بالإشتراك أو الحقيقة والمجاز : مطلق الإدراك ، ونفس المسائل ، والتصديق بها ، والملكة الحاصلة من تكرر الإدراكات . والاعتقاد غير معتبر في بعضها فيمكن أن يكون هو المراد من العلم .

والتحقيق أن غاية العلوم الغير الآلية حصول أنفسها بمعنى أن صورها في الذهن علة لحصول نفسها فيه ، و الترتب في الغايات غير لازم ، وعلى هذا فالغاية الطبيعية الأولى لكل علم غير آلي حصول نفسه الذي يمكن أن يعبر عنه بالإعتقاد والكمال والعقل بالفعل ، وهي على إرادة العلم الفعلي من العقل بالفعل متحدة بالذات متغايرة بالإعتبار وعلى إرادة المعنى المعروف منه . كذلك إن حمل حصول الرأي والإعتقاد على حصولها مرة بعد أخرى حتى يرجع إلى العقل بالفعل ، ويكون هذا الكلام تصريحاً بغائية ما علم غائيته أولاً بالارادة وإلا كان بين العقل بالفعل والإعتقاد ترتب و تعاقب على عكس المذكور بمعنى أن الأول مترتب على الثاني فيكون هذا الكلام إشارة إلى الغاية الأولى وما ذكر أولاً إلى الثانية .

ثم لا ريب في أنه يترتب عليها غاية أخرى هي الإبتهاج الحقيقي ولقاء الحق الأول الذي هو غاية الكل ، أي كمالها تجريداً له عن معنى الطلب ، إذ ما يستكمل به إطلاقاً للمصدر على الإسم الحاصل به ، فلا يرد أن ذكر الإستكمال بعد قوله « يطلب » مما لا معنى له ليس رأياً واعتقاداً في كيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل أي الملكات أو النفس من حيث هو مبدأ عمل وعلى هذا فالترديد إشارة إلى الاختلاف في كون موضوع العملية نفس العمل أو النفس من حيث العمل وإطلاق العمل على الملكة لكونها اثراً صادراً عنها . ويمكن ان يكون إشارة إلى قسمي العملية الفقه وعلم الأخلاق التي هي مبادئ الأعمال .

وإن العملية هي التي يطلب فيها أولاً استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري والتصديق بأمور هي بأنها

أعمالنا توضيح العبارة كما مرّ، والمراد بالأمر الملكات أو ما يعتمها والأفعال ليشتمل الفقه وكون العلم بهما كما لا للقوة العاقلة بديهيّ فنعه مكابرة .

- ٣ قيل : ما يعلم للعمل به يكون غاية نفس العمل ثمّ غاية العمل هنا حصول ملكة العدالة والمطلوب منه عدم انفعال النفس من القوى البدنيّة واستعلائها عليها ليستعملها على وفق المصلحة والأوّل أمر عديم لا يكون كمالات والثاني كمال للعمليّة .
- ٦ قلنا : كلّ ذلك لا يمنع كون العلم به كمالات للنظرية وان كان معنى بالعمل وهو بالاستعلاء .

- ٩ قيل : فيكون كمال السافل غاية لكمال العالی وهو يوجب أن يستكمل بخدمته له .
- ٩ قلنا : ممنوع لرجوع الكمالين إلى النفس ولاضير في كون أحد كمالها غاية الآخر، على أن غاية الإستعلاء عند هذا القائل حصول المعارف الحقّة وهو كمال للقوة النظرية، ولا حرج في كون بعض كمالاتها غاية لبعض آخر كما في أكثر مسائل الحكمة النظرية .

- ١٢ ثمّ على التّحديدين للحكمتين إن اعتبر فيهما قيد الأعيان خرج المنطق منهما إذ بحثه عن العقولات الثانية التي لا وجود لها إلّا في الذّهن وإلا دخل في النظرية إذ ليس وجودها بقدرتنا ، وهذا مبني على استعمال النظريّ والعمليّ في تقسيم الحكمة كما هو المذكور هنا ، وفي المنطق ولو استعمالاً في تقسيم مطلق العلوم كما يقال ، العلوم إمّا نظرية أي غير متعلّقة بكيفية العمل أو عملية أي متعلّقة بها ، دخل في العملية وإن كان العمل فيه ذهنيّاً . ولو استعمالاً في تقسيم الصناعات كما يقال ، إنّها إمّا نظرية أي لا يتوقف حصولها على ممارسة العمل ، أو يتوقف عليها ، دخل في النظرية وكذا الفقه والطّب والعربيّة والحكمة العملية لعدم توقّف حصولها على مزاولة عمل وانحصرت العملية بمثل الكتابة والخياطة والحياكة .

فَبَحْصُلُ مِنْهَا أَيُّ مِنْ تِلْكَ الْعُلُومِ ثَانِيّاً إِسْتِكْمَالُ الْقُوَّةِ الْعَمَلِيَّةِ

- ٢١ بِالْإِخْلَاقِ وفي بعض النسخ « ليحصل » بالتّلام وحينئذٍ يكون المراد أن مجرد العلم بكيفية العمل لا يكفي في العملية بل لابدّ من العمل أيضاً ، ولذلك قيل : « الحكمة خروج النفس إلى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل » فيتركّب حقيقتها منهما . واطلاق

العلم عاينها تسمية للكل باسم الجزء . ولم يصرح بغايتها كما في النظرية اعتماداً على ظهورها مما ذكره سابقاً . ومن قوله « فيحصل » الخ فيصير موافقاً لما ذكره في المنطق بقوله : « والفلسفة النظرية إنما الغاية فيها تكميل النفس بأن يعلم فقط ، والفلسفة العملية إنما الغاية فيها تكميل النفس لابان يعلم فقط ، بل بأن يعلم ما يعمل به » والنظرية غايتها اعتقاد رأى ليس بعمل ، والعملية غايتها معرفة رأى هو في عمل . فالنظرية أولى بأن ينسب إلى الرأى ، وعلى هذا يكون غاية العملية أيضاً من نفسها فيخرج عن الآلية ولو اخرج عنها العمل دخل فيها .

وَذَكِّرْ أَنَّ النَّظَرِيَّةَ مُنْتَحَصِرَةٌ فِي أَقْسَامٍ ثَلَاثَةٍ : « الطَّبِيعِيَّةِ ،

والتعليمية ، والإلهية ، وجه الحصر على ما يذكره من أن موضوع جميع العلوم هو الموجود

قبل التخصيص أو بعده هو أن النظرية إما علم بأحوال الموجود المقارن للمادة في الحد والوجود أو المفارق عنها في الحد فقط ، والأول الأولى والثاني الثالثة والثالث

الثانية . وقد علم بذلك حد كل واحد منها ويلزم التقييد بالحيشة في الآخرين لأن اعتبار

المفارقة في موضوعها من حيث الموضوعية لا من حيث الذات ، إذ تمايز الموضوعات إما

بالذات أو بالاعتبار كتمايز موضوعي الحساب ومبحث الكثرة من الإلهي ، فإن موضوعها

العدد وهو واحد بالذات مختلف بالاعتبار ، فإن موضوع الأول هو العارض للمادة وإن

كان البحث عنه من حيث تجرده في الوهم ، وموضوع الثاني هو المأخوذ من حيث هو هو ،

وبذلك يندفع ما أورده صاحب الإشراق على الشيخ وغيره بأنهم جعلوا الحساب من

الرياضي مع تفريقهم بينه وبين الهندسه بأن موضوعها المقدار ولا يقع في الأعيان إلا في

مادة ولا يمكن توهمه إلا في جسم وموضوعه العدد وهو من أقسام الموجود بما هو موجود ،

إذ الوجود إما واحد أو كثير والكثرة هي العدد فلا يحتاج ذاتا ووجوداً إلى المادة ، ولذا

يعرض للمفارقات . ففي موضوع العلم الكلي إن كفى إمكان التجرد دخل فيه العدد وإن

اشتراط المفارقة بالكليّة خرج عنه أكثر مباحثه ، ثم جعل البحث عن العدد من الإلهي ،

وغير القسمة المذكورة إلى ما يوجب دخوله فيه . ووجه الإندفاع ما ظهر من أن موضوع

الحساب هو العدد العارض للمادة لا مطلقا ، وان قطع النظر عنها عند البحث عنه .
ثم بحث الالهى إما عن المفارقات أو عن الكلّيات ، والقدماء ثلثوا القسمة
بجعلها قسماً واحداً لوحدة موضوعها ووسطو ومن تابعه ربّعوها بجعلها قسمين وعلى
دخول المنطق فى النظرية يزيد قسم آخر .

وإن الطبيعىّة موضوعها الأجسام من جهة ما هيّ متحرّكة وسّاكنة

لفظة «ما» موصولة والعايد إليها محذوف والضمير للأجسام أى من جهة ما به الاجسام
متحرّكة وسّاكنة وهو ليس إلا الحركة والسكون ، فالمعنى من جهة الحركة والسكون
وكان التلازم زيادة لفظ «الإستعداد» أو «الصحة» أو أمثالها إذ إثباتها قد يكون مطلوبا
وجزء موضوع العلم لا يكون فيه مطلوبا ، فلو دخل القيد فى الموضوع لم يكن البحث عنها
من الطبيعى ولا اثبات الاعراض للجسم إثباتا للموضوع بل لجزئه وان خرج مع دخول
التقييد لم يكن الحمل مفيدا ، وهذا لا يرد على الأوّل لمنع بداهة كون الجسم مع الحركة أى
مجموعهما متحرّكا ، فاللازم زيادة مثل «الإستعداد» حتى يكون الجزء الداخلى هو استعداد
مطلقهما والمحمول الخارج نفسها أو استعداد نوع خاصّ منها كما فى قولهم : «الفلك قابل
للحركة المستديرة» .

وقد يجاب بدون الزيادة بأن الأوّل هو القدر المشترك بينهما ، والثانى وهو
خصوصيّة كلّ منهما هذا . وقيل الحقّ كما صرح به الشّيخ فى المنطق أن موضوع الطبيعى
هو الجسم من حيث هو ذو طبيعة هى الصّورة النوعيّة ، إذ المحمولات فيه كالخير وأمثاله
يثبت له بهذه الحيثيّة لا من حيث استعداد للحركة والسكون ، وعلى هذا يمكن إرجاع
كلامه هنا إلى ذلك بحملها على مطلق التغيّر وعدمه دون التغيّر التدريجى وعدمه ، ولما
كان مبدأ التغيّر فى الأجسام وهو الصّورة النوعيّة فيرجع قوله « ذو طبيعة » إلى قولنا
« ذو مبدأ التغيّر » موضوع يوجب اعتبار التغيّر فيه فى الجملة وهو غير مطلوب فى الطبيعى
وإن كان التغيّر التدريجى مطلوبا فيه .

ثمّ لقائل أن يقول : التلازم من كون الموضوع وقيوده مسلّم الثبوت فى العلم أن لا

- ٣ يبحث فيه عن إثبات نحو وجودهما ، بل يكون وجودهما في الأعيان أو الأذهان مسلماً فيه لا أن لا يبحث فيه عن أحوالهما ، بعد إثباتهما إذ مدار العلم على البحث عن العوارض الذاتية للموضوع ، ولا شكك أن إثبات الحركة والسكون بالمعنى المذكور من وظيفة الالهى دون الطبيعى . فقولهم في الطبيعى « السماء متحركة والأرض ساكنة » راجع إلى البحث عن أحوال الحركة والسكون بعد إثبات وجودهما بالمعنى المذكور ، إذ حاصله إن الحركة والسكون المثبت وجودهما للجسم في الجملة يعرضان للسماء والأرض ، ويدل على ذلك صريحاً قول الشيخ في التعليقات : « مثال المعقولات الثانية في العلم الطبيعية الجسم فإن إثباته يكون في الفلسفة الأولى ، وكذلك إثبات الخواص التي يصير بها الجسم المطلق إلى علم الطبيعة كنسبة المعقولات إلى علم المنطق » وأما تحديد الجسم والحركة وتحديد مهيتها فيصح أن يكون الطبيعة . وَبَحْثُهَا عَنْ الْعَوَارِضِ الَّتِي تَعْرُضُ لَهَا بِالذَّاتِ مِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ أى من جهة الحركة والسكون وتعريف العرض الذاتى يأتى بعد ذلك .
- ١٢ وَأَنَّ التَّعْلِيمِيَّةَ مَوْضُوعُهَا إِمَّا مَا هُوَ كَمٍّ مَجْرَدٌ عَنِ الْمَادَّةِ بِالذَّاتِ أَوْ ليست المادة جزء له ليكون ذاتياً له كموضوع الهندسة والحساب ، فإن المادة غير معتبرة فيه إذ هو مجرد المقدار والعدد ، وإمّا ما هو ذُو كَمٍّ أى شئ مادى ذو كم منفصل كموضوع الموسيقى فأنه الصوت من حيث قبوله النسب التأليفية الراجعة إلى الأعداد ، أو متصل كموضوع الهيئة فأنه الأجسام العلوية والسفلية إمّا من حيث المقدار لا من حيث الجسميّة الطبيعية إن أريد بالهيئة البسيطة دون المجسّمة ، أو بالعكس لو اريد بها العكس ، أو الأعم لو أريد بها الأعم والأول أولى لقوله وَالْمَبْنَحُوثُ عَنْهُ فِيهَا أَحْوَالٌ تَعْرُضُ لِكَمِّ بِمَا هُوَ كَمٌّ وعلى الأخيرين ينبغى أن يراد بالكَم ما يعم الكم بالذات وبالعرض ، أو يقال اقتصر على أحد الشقين من باب الإكتفاء ولا يؤخذ في حدودها أى حدود
- ٢١ التَّعْلِيمِيَّةِ نَوْعٌ مَادَّةٌ أَى الْمَادَّةُ مطلقاً إن كانت بالإضافة بيانية ، أو مادة معينة إن كانت لامية ، والثانى أولى بعد حمل البقين على النوعى دون الشخصى ، إذ بذلك يندفع ما قيل إن المراد بالمادة المأخوذة تعقلاً في الطبيعى دون الرياضى ، إن كانت مادة مخصوصة

خرج بعض الطبيعيات، وإن كانت مادة ما خرج أكثر الرياضيات، إذ عدم التوقف في الأول إننا هو بالنسبة إلى مادة متعينة باليقين الشخصى دون النوعى. والتوقف في الثانى إننا هو بالنظر إلى مادة ما دون المادة المتعينة بأحد التعيينين.

ثم ما ذكره هنا على ما فسرناه يطابق قوله فيما يأتى: «وأما العلم الرياضى فقد كان موضوعه إما مقداراً مجرداً فى الذهن عن المادة، وإما مقداراً مأخوذاً فى الذهن مع مادة وإما عدداً مجرداً عن المادة وإما عدداً فى مادة» وَلَا قُوَّةَ حَرَكَةٍ أى قبولها كما فى الطبيعيات.

وَأَنَّ الْإِلَهِيَّةَ تَبَحَثُ عَنِ الْأُمُورِ الْمُفَارِقَةِ لِلْمَادَّةِ بِالْقِيَامِ

أى التحقق بالفعل أغنى الوجود والحد أى المهيبة وقد سمعت أيضاً أن الإلهى هو الذى يُبَحَثُ فِيهِ عَنِ الْأَسْبَابِ الْأُولَى لِلْوُجُودِ الطَّبِيعِيِّ وَالتَّعْلِيمِيِّ وهى العقول الفعالة للأجسام الطبيعية والتعليمية وما يتعلّق بهما من الصفات وَالْعَوَارِضِ وَعَنِ مُسَبِّبِ الْأَسْبَابِ وَمَبْدَأِ الْمَبَادِئِ وَهُوَ اللَّهُ تَعَالَى جدّه أى عظّمته من «جَدَّ فلان» فى عيني «إذ اعظم.

والظاهر أن قوله: «وَأَنَّ الْإِلَهِيَّةَ» إشارة إلى الإلهى بالمعنى الأعم، وقوله:

«وقد سمعت أن الإلهى» إشارة إلى الإلهى بالمعنى الأخصّ فقوله: «وما يتعلّق بهما» عطف على قوله: «لِلْوُجُودِ الطَّبِيعِيِّ» ويحتمل عطفه على الأسباب حتى يكون بمعنى آخر للإلهى بالمعنى الأعم والأولى أظهر فهلدا هو قدر ما يكون قد وقفّت مِمَّا

سَلَفَ لَكَ مِنْ الْكِتَابِ وَلَمْ يُبَيِّنْ لَكَ مِنْ ذَلِكَ أَى مِمَّا وَقَفْتَ عَلَيْهِ أن الموضوع للعِلْمِ الإلهى ما هو بالحقيقة إِلَّا إِشَارَةٌ جَرَتْ فِي كِتَابِ

الْبُرْهَانِ مِنَ الْمُنْطَوِّقِ إن تذكّرتّها وهى ما ذكره فى الفصل الثامن من المقالة الثانية

منه بقوله: «ولأن الموجود الواحد عامان لجميع الموضوعات فيجب أن يكون ساير العلوم تحت العلم الناظر فيهما، ولأنه لا موضوع أعمّ منهما فلا يجوز أن يكون العلم الناظر فيهما تحت علم آخر، ولأن ما ليس مبدأ لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو مبدأ لجميع

الموجود المعلول ، فلا يجوز أن يكون النظر فيه في علم من العلوم الجزئية ، ولا يجوز أن يكون بنفسه موضوعا لعلم جزئي لأنه يقتضى نسبة إلى كل موجود ، ولا هو موضوع العلم الكلى العام لأنه ليس امراً كلياً عاماً ، فيجب ان يكون العلم به جزء من هذا العلم .

٣

ولأننا قد وضعنا أن من مبادئ العلوم ما ليس بيننا بنفسه فيجب أن يبين في علم آخر إما جزئي مثله أو أعم منه ، فينتهى لاحتمال إلى أعم العلوم ، فيجب أن يكون مبادئ سائر العلوم تصح من هذا العلم ، فلذلك يكون كان جميع العلوم يبرهن على قضايا شرطية متصلة أنه مثلاً كقولنا : « إن كانت الدائرة موجودة فالمثلث الفلاني كذا » أو « المثلث الفلاني موجود » فإذا صير إلى الفلسفة الأولى تبين وجود المقدم فيبرهن أن المبدأ كالدائرة موجود فحينئذ يتم برهان أن ما يتلوه موجود فكان ليس علم من العلوم الجزئية ما يبرهن على غير شرطى انتهى والضمير في قوله : « أنه » راجع إلى القضايا أو القضية المفهومة منها وتذكيره باعتبار الخبر أعنى « كقولنا » وقوله : « ما يتلوه » إلى ما يتلو المقدم وهو قولنا : « فالمثلث الفلاني كذا » أو موجود . وحاصله أن تالى الشرطية في العلوم الجزئية إنما ثبت بثبوت مقدمها وهو في العلم الكلى فبراهين مسائلها مأخوذة منه . ثم أورد على ما ذكره بعدم منافاة نسبة المبدأ إلى الكل لكونه موضوعا لعلم جزئي يبحث فيه عن عوارضه التى هى صفاته وأفعاله ، ومن أفعاله معلولية كل شيء له ، فثبت ذلك فيه على وجه كلى . ولما كانت العوارض هى معلولية الأشياء لأنفسها لا يكون البحث عن عوارضها أيضاً فيه حتى يلزم أن يثبت فيه ما يثبت في كل علم فيخرج عن الجزئية إلى الكلية .

١٢

١٥

١٨

ثم تعليل عدم الجواز باحتياجه إلى الإثبات وموضوع العلم لا يثبت فيه علم لجواز أن تجعل موضوعا لعلم جزئي بعد إثباته في العلم الكلى لافيه كما فعله المتأخرون ، ويمنع انتهاء العلوم إلى أعمها لجواز أن يكون بيان موضوع كل علم جزئي في مثله وينتهى إلى جزئي موضوعه بين بنفسه ، وبعدم تسليم كون هذا العلم مصححاً لمبادئ كل علم اذ اللازم مما ذكره تصحيحه لما ليس بيننا منها فلا يلزم أن يبرهن في كل علم على قضايا شرطية .

٢١

وقد يدفع ذلك بأن المبادئ التامة لما كانت نادرة جعلها الشيخ في حكم المعدوم ولا يوجد علم جزئي لا يكون له مباد غير بيّنة فالانتهاء إلى الأعم لازم . ويؤيد ذلك قول المحقق الطوسي أكثر المبادئ الغير البيّنة يكون مسائل من علم آخر موضوعه أعم^٣ من موضوع ذي المبادئ كقولنا : «العلل أربع» فإنه من مبادئ الطبيعي ومساائل الإلهي . وقد يكون بالعكس إن لم يتوقف على ما تبين في العلم الأعم كامتناع الجزء فإنه مسألة في الطبيعي ومبدأ في الإلهي لاثبات الهيولى .

ثم لما ظهر من كلامه أن للإلهي موضوعاً لم يتبين بعد أراد أن يستدل على أن له موضوعاً فقال وَذَلِكَ أَيُّ وَجُودِ الْمَوْضُوعِ لَهُ أَوْ لَزُومِ ذَلِكَ التَّبَيَّنِ عَلَى أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ إِمَّا إِلَى الْمُنْفَى أَنْ بِالْتَّخْفِيفِ أَوْ التَّشْدِيدِ فِيهَا صَمِيرٌ شَأْنٌ هُوَ اسْمُهَا وَمَا بَعْدَهَا خَبَرُهَا^٩ فِي سَائِرِ الْعُلُومِ أَيُّ جَمِيعِهَا قَدْ كَانَ يَكُونُ لَكَ شَيْءٌ هُوَ مَوْضُوعٌ أَحَدُ الْفَعْلَيْنِ زَائِدٌ أَتَى بِهِ لِمَجْرَدِ تَحْسِينِ اللَّفْظِ أَوْ التَّنْبِيهِ عَلَى اسْتِمْرَارِ هَذَا الْمَعْنَى ، وَالْآخِرُ نَاقِصٌ اسْمُهُ شَيْءٌ هُوَ مَوْضُوعٌ وخبره «لك» أو في سائر العلوم . ويحتمل أن يكون في «كان» صمير شأن هو اسمها وما بعدها خبرها وأجزاء هي المَطْلُوبَةُ وَمَبَادٍ مُسَلِّمَةٌ مِنْهَا^{١٢} أي من تلك المبادئ يُؤَلَّفُ الْبَرَاهِينُ وحاصله أن كل علم له موضوع ومساائل ومباد ، فالإلهي كذلك .

والموضوع ما يبحث عن العوارض الذاتية له أو لأنواعه وعوارضه ، والمسائل هي القضايا التي هذه العوارض محمولاتها ، وإثباتها للموضوعات لعدم بداهة اتصافها بها . والمبادئ إما تصوّريّة هي حدود أمور نظريّة مستعملة في العلم كالموضوع وأجزائه^{١٨} وأغراضه الذاتية ، أو تصديقيّة هي مقدمات بيّنة بنفسها أو مبيّنة في هذا العلم أو علم آخر يبنى عليها قياسات العلم . والشيخ أشار هنا إلى القسم الثالث من التصديقيّة ، إذا الظاهر من قوله : « مباد مسلّمة يؤلف منها البرهان » هو المقدمات المأخوذة من علم آخر ، ولم يتعرّض للتصوريّة والقسمين الأولين من التصديقية ، لأنه لم يكن في صدد بيان تمام أجزاء العلوم ، بل غرضه الإشارة إلى ما يحصل به مقصوده وهو يحصل بما ذكره ، على

- أنه يمكن إدراج التصورية في الموضوع ، والقسمين من التصديقية في المبادئ المسلمة .
 وعلى هذا فلا اعتراض بأن المراد بالموضوع إما نفسه أو حده أو التصديق بوجوده أو
 بموضوعيته ، والأول مندرج في موضوعات المسائل ، والثاني في المبادئ التصورية ، والثالث
 في التصديقية ، والرابع من مقدمات الشروع يندفع باختيار كل من الشقوق والقول
 بأن تخصيصه بالذكر لمزيد الإعتناء به . وبما ذكر ظهر أن الموضوعات بل عوارضها
 عليها البرهان ، والمسائل لها البرهان ، والمبادئ منها البرهان وَالْآنَ فَلَسْتُ تَحْقِيقُ حَقَّ
التَّحْقِيقِ تَيْقَنُ حَقَّ التَّيَقَّنِ ، وان تيقنت به في الجملة من الإشارة المذكورة
مَا الْمَوْضُوعُ لِهَذَا الْعِلْمِ وَهَلْ هُوَ أَى الْمَوْضُوعُ لَهُ ذَاتُ الْعِلَّةِ الْأُولَى
 بيان لكيفية تحقيقه حق التحقيق ، وهو أن يعلم أن موضوعه هل هو ذات الواجب كما
 ذهب اليه بعضهم ، أو الأسباب القصوى كما ذهب اليه آخرون ، إذ الموجود من حيث هو
 كما هو الحق فحق التحقيق إنما يحصل بإبطال المذاهب الباطلة واثبات مذهب الحق
حَتَّى يَكُونَ الْمُرَادُ مَعْرِفَةَ صِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ إشارة إلى أن البحث في كل علم
 لما كان عن عوارض موضوعه دون ذاته ، فلو كان موضوع هذا العلم ذات الواجب ،
 كان البحث عن معرفة صفاته وأفعاله دون ذاته ، وبهذا يبطل هذا المذهب إذ معرفة ذاته
 مطلوبة في هذا العلم . وإنما لم يصرح به أولاً احترازاً عن التصريح بما هو مدار البطلان في
 مقام نقل المذهب ، وإن كان ذا إيماء لطيف إليه . والمراد بالصفات مفهوماتها المتغيرة
 مبدئها الذى هو عين الذات حتى يقال البحث عن ذاته أو معنى آخر عطف على قوله
 « ذات الله » .

- وَأَيْضاً قَدْ كُنْتُ تَسْمَعُ أَنَّ هَاهُنَا فِلْسَفَةٌ بِالْحَقِيقَةِ وَفِلْسَفَةٌ
أُولَى ، وَأَنَّهَا تُفِيدُ تَصْحِيحَ مَبَادِي سَائِرِ الْعُلُومِ ، وَأَنَّهَا هِيَ الْحِكْمَةُ
بِالْحَقِيقَةِ وفي بعض النسخ « الحكمة المطلقة » أطلق عليها أولاً الفلسفة بالحقيقة ، و
 ثانياً الحكمة بالحقيقة ، وثالثاً الحكمة المطلقة ، تنبها على اعتبارات مختلفة والمراد واحد ، فإن
 الفلسفة بمعنى الحكمة ، وكونها حكمة مطلقة أى خالية عن القيود يوجب كونها حكمة بالحقيقة ،

إذ التبادر عند الإطلاق من علايم الحقيقة ، وربما قيل المراد بالملقة المطلقة عن الإفتقار إلى ساير العلوم ، بخلافها فانها في تصحيح موضوعاتها وتتميم براهينها مفتقرة إليها .

- ٢ وَقَدْ كُنْتَ تَسْمَعُ تَارَةً أَنَّ الْحِكْمَةَ أَفْضَلُ عِلْمٍ لأشرفية موضوعها
وغايتها كونها يقينية بوثاقة دلائلها بأفضل معلوم هو الواجب وصفاته وأفعاله
وَأُخْرَى أَنْ تَسْمَعَ تَارَةً أُخْرَى أَنَّ الْحِكْمَةَ هِيَ الْمَعْرِفَةُ الَّتِي هِيَ أَصَحُّ
٦ مَعْرِفَةٍ بالإضافة ، أى أثبت معرفة لعدم تغيرها بتغير الأزمان والملل وأنقنها ،
أى أحكم معرفة لوثاقه مبانيها وأخرى أنها العلم بالأسباب الأولى لِلْكُلِّ وهى العلة
الأربع وَكُنْتَ لَا تَعْرِفُ مَا هَذِهِ الْفَلَسَفَةُ الْأُولَى وما هذه الحكمة ،
٩ وَهَلِ الْحُدُودُ أَوْ الصِّفَاتُ ثَلَاثَةٌ لِصِنَاعَةٍ وَاحِدَةٍ أَوِ الصَّنَاعَاتُ مُخْتَلِفَةٌ كُلُّ
وَاحِدَةٍ مِنْهَا يُسَمَّى حِكْمَةً يحتمل كون «الثلاثة» صفة لكل من الحدود والصفات
والحدود الثلاثة هى الفلسفة بالحقيقة والفلسفة الأولى والحكمة بالحقيقة ، فالمراد بالحد هنا
١٢ التعريف اللفظي والصفات الثلاث الثلاثة الأخيرة . وعدم تعرضه لقوله «إنما تفيد» الخ
للفغلة والتسامح أو الأربعة يجعل الأولين من الثلاثة واحدة لتقاربهما وإدخاله فى الحدود
بعد جعل الثلاثة صفة للصفات دونها فاسد لأنه من الأوصاف دون الحدود والأسماء .
١٥ والأظهر أن مراده من الحدود والصفات شئ واحد هى الثلاثة الأخيرة ، والترديد
لاحتمالها الأمرين فى أول النظر . ثم لما كان الحق كونها صفاتا قال فيما بعد : « وان الصفات
التي » الخ من دون ترديد وفى بعض النسخ « والصفات » « بالواو » دون « أو » وعلى هذا
١٨ يكون بيانا للحدود تنبها على أن المراد بها مطلق التعريف الشامل للرسم . وبذلك يظهر
أن : « وكنت لاتعرف » الى قوله « الحكمة بالحقيقة » يتعلق بقوله : « وأيضاً قد كنت
تسمع » وقوله : « وهل الحدود » الى قوله « يسمى حكمة » وقوله « إن الصفات الثلاثة »
٢١ الخ متعلق بقوله : « وكنت تسمع تارة » الى قوله : « وكنت لاتعرف » على ترتيب اللف
والنشر .

فَنَحْنُ نُبَيِّنُ لَكَ الْآنَ أَنَّ هَذَا الْعِلْمَ الَّذِي نَحْنُ بِسَبِيلِهِ هُوَ

الفلسفة الأولى 'وأنه الحكمة أى الحقيقة المطلقة عن الافتقار إلى الغير
 والمتعلق به ، بخلاف ساير العلوم فإنها مفتقرة إليه فى إثبات البراهين ومقدمات الموضوع
 ٣ وأن الصفات التى رُسمَ بها الحكمة هى صفات صناعة واحدة و
 هى هذه الصناعة وقد علم أن لكل علم موضوعاً بخصه لما ذكر آنفاً
 أن هنا مطالب ثلاثة هى : أن موضوع هذا العلم ماذا ، وأن الفلسفة الأولى والحكمة الحقيقية
 ٦ والمطلقة المصححة لمبادئ ساير العلوم ماذا ، وأن الأوصاف الثلاثة لصناعة واحدة أو
 صناعات مختلفة . فشرع هنا فى بيان المطلب الأول ، ولتوقفه على إبطال المذاهب الباطلة
 وإثبات ما هو الحق بين الأول فى تنمة هذا الفصل والثانى فى أوائل الفصل الثانى ، ثم بين
 ٩ المطالبين الآخرين فى أواخره .

فلنبحث الآن عن الموضوع لهذا العلم ماهو ، ماهو سؤال عن التصور
 وهو إما تصور الشئ باسمه أى تصوره مع قطع النظر عن انطباقه على ماهية موجودة أو
 ١٢ تصوره بالحقيقة أى بماهيته الموجودة ، وهل سؤال عن التصديق وهو إما تصديق بوجوده
 فى نفسه ويسمى هلية بسيطة أو بوجوده لغيره ويسمى هلية مركبة ، والأول مقدم على
 البواقى ، وتقديم الثانى على الرابع غير لازم وإن كان أولى ، وفى تقديم الثالث عليه محل
 ١٥ كلام والحق لزومه وإن كان الثالث من الموجودات الخارجية دون الاعتبارية . ثم الشيخ
 أراد بـ « ماهو » هنا الثانى لأنه سئل عنه بعد تحصيل الثالث المسبوق بالأول كما أشار إليه
 بقوله : « قد علم أن لكل علم موضوعاً » فإنه فى قوة أن موضوع هذا العلم موجود و
 ١٨ كان فى قوله سابقاً « الموضوع الالهى ماهو بالحقيقة » إيماء إلى ذلك . وعلى هذا ينبغى
 حل البحث على معناه اللغوى دون العرفى . ثم بعد الفراغ عن ذلك لما ناسب السؤال
 عن هلية المركبة أشار إليه بقوله :

ولننظر هل الموضوع له هو إنيته الله تعالى أوليس ذلك اسم
 ٢١ ليس « إما الضمير الراجع إلى « الموضوع » و « ذلك » خبره اشاره إلى إنيته أو إنيته موضوعاً ،
 الأظهر الأول بل هو أى الموضوع شئ آخر من مطالب هذا العلم

- كـالأسباب القصوى كـلاً أو بعضاً كما يشير إليه فَنَقُولُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ
ذَلِكَ إِي أَنْيْتَهُ تَعَالَى هُوَ الْمَوْضُوعُ وملخص ما ذكره لنفي موضوعيته لهذا العلم أنه
لو كان موضوعاً له لكان فيه من المسلمات دون المطالب ، وحينئذ إما يطلب في علم آخر
أولاً ، والأول خلاف الواقع والثاني يوجب بداهته أو اليأس من إثباته ، وكلاهما باطلان ،
وإلى ذلك أشار بقوله وَذَلِكَ أَيْ عَدَمُ جَوَازِ كَوْنِهِ مَوْضُوعاً أَنْ مَوْضُوعَ كُلِّ عِلْمٍ
هُوَ أَمْرٌ مُسَلَّمٌ الْوُجُودِ فِي ذَٰلِكَ الْعِلْمِ وَإِنَّمَا يُبْحَثُ عَنْ أَحْوَالِهِ ، وَ
قَدْ عُلِمَ هَذَا فِي مَوَاضِعَ أُخْرَى وَوُجُودُ الْإِلَهِ تَعَالَى لَا يَجُوزُ أَنْ
يَكُونَ مُسَلَّمًا فِي هَذَا الْعِلْمِ كَالْمَوْضُوعِ بَلْ هُوَ مَطْلُوبٌ فِيهِ وَذَلِكَ
أَيْ كَوْنُهُ مَطْلُوبًا فِيهِ أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ أَيْ مَطْلُوبًا لَمْ يَخْلُ إِمَّا
أَنْ يَكُونَ مُسَلَّمًا فِي هَذَا الْعِلْمِ وَ مَطْلُوبًا فِي عِلْمٍ آخَرَ ، وَإِمَّا أَنْ
يَكُونَ مُسَلَّمًا فِي هَذَا الْعِلْمِ وَغَيْرَ مَطْلُوبٍ فِي عِلْمٍ آخَرَ وَكِلَا
الْوَجْهَيْنِ بَاطِلَانِ وَذَلِكَ أَيْ الْبَطْلَانِ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَطْلُوبًا فِي
عِلْمٍ آخَرَ لِأَنَّ الْعِلْمَ الْآخَرَ إِمَّا يَكُونُ خُلُقِيَّةً وَهُوَ تَهْذِيبُ الْإِخْلَاقِ وَإِمَّا
سِيَاسِيَّةً وَهُوَ سِيَاسَةُ الْمَنْزِلِ وَالْبَلَدِ وَإِمَّا طَبِيعِيَّةً وَإِمَّا رِيَاضِيَّةً وَإِمَّا مَنْطِقِيَّةً
وَلَيْسَ فِي الْعِلْمِ الْحِكْمِيَّةِ عِلْمٌ خَارِجٌ عَنْ هَذِهِ الْقِسْمَةِ قوله «خارج»
بالرفع في أكثر النسخ وبالتصويب في بعضها ، وعلى الأول يتعين خبرية الطرف ووصفية
الخارج وعلى الثاني خبريته ، وعلى أي تقدير هذا يفيد كون المنطق عنده من الحكمة
فيكون من النظرية لاشتراكها في الموضوع دون العملية وإن شاركها في الغاية ، إذ تمايز
العلوم باعتبار تمايز موضوعاتها التي هي أجزائها أولى من تمايزها بحسب تمايز غاياتها التي
هي خارجة عنها . فمن اعتبر في التعريف والتقسيم الموضوع دون الغاية كالشيخ وأدخله
في النظرية دون العملية أصوب رأياً ممن عكس ، ولا ينافي ذلك ما تقدم من حصره
النظرية في أقسام ثلاثة ، لاحتمال كون المنطق عنده من فروع الإلهي لا قسماً منفرداً و لَيْسَ
فِي مَجْمُوعِهَا وَلَا فِي شَيْءٍ مِنْهَا أي من العلوم المذكورة . ويحتمل أن يكون الجمع بين

النفيين للتأكيد بَحَثٌ عَنْ إِبْثَابِ الإِلَهِ تَعَالَى جَدُّهُ وَلَا يَنَافِي ذَلِكَ مَا أَثْبَتَهُ
الطَّبِيعِيُّ مِنْ وَجُوبِ انْتِهَاءِ الْحَرَكَاتِ إِلَى مُحَرِّكَ غَيْرِ مُحَرِّكَ لَا يَتَنَاهَى قُوَّتُهُ دَفْعًا لِلدَّوَرِ
وَالتَّسْلُسِ، إِذْ لَمْ يَعتَبَرْ فِيهِ مَا يَعتَبَرْ فِي الإِلَهِ مِنْ وَجُوبِ الوجودِ أَوْ إِيجَادِهِ الْكُلِّ، فَيَجُوزُ
أَنْ يَكُونَ جِسْمًا سَاكِنًا أَوْ مُجَرَّدًا غَيْرِ وَاجِبٍ، فَلَيْسَ ذَلِكَ إِثْبَاتًا لِلإِلَهِ بِوَجْهِهٍ وَانْحِصَارِهِ فِيهِ
وَأَقْعًا لَا يَفِيدُ.

قِيلَ: الْحَرَكَةُ هِيَ الْخُرُوجُ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ مَطْلَقًا، وَكُلُّ شَيْءٍ يَكُنْ لَخُرُوجِهِ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى
الوجودِ مُتَحَرِّكًا بِمَعْنَى أَنْ كَوْنَ عَدَمِ وجودِهِ مِنْ ذَاتِهِ قُوَّةً وَمَوْجُودِيَّتُهُ فِعْلًا، فَإِذَا وَجَدَ
فَكَأَنَّهُ خَرَجَ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ أَوْ أَنَّ عَدَمَهُ سَابِقَ عَلَى وجودِهِ بِالذَّاتِ لِأَنَّهُ اللَّازِمُ
لِحُدُوثِهِ الذَّاتِي، وَعَدَمُهُ قُوَّةً وَوجودُهُ فِعْلًا فَإِذَا وَجَدَ خَرَجَ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ وَمَنْعَ اللَّزُومِ
ضَعِيفٌ. وَالْمُحَرِّكَ الْغَيْرِ الْمُتَحَرِّكَ بِهَذَا الْمَعْنَى مَا هُوَ إِلَّا الْوَاجِبُ لِدَاتِهِ الْمَوْجِدُ لِمَا عَدَاهُ.

قُلْنَا: حَمَلَ الْحَرَكَةَ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى يَخْرِجُهَا عَنِ الْعَوَارِضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْجِسْمِ لَشُمُولِهَا كُلَّ
مَمَكِنٍ مِنْ حَيْثُ إِمْكَانُهُ وَيَرْجِعُ الدَّلِيلُ إِلَى مَا ذَكَرَهُ الْإِلَهِيُّونَ فَلَا يَكُونُ بَحْثًا طَبِيعِيًّا، ثُمَّ
لَوْ سَلِمَ كَوْنُ الْمُحَرِّكَ الْمَذْكُورِ إِلَهًا فَالْمَطْلُوبُ إِثْبَاتُ وجودِهِ لِلْحَرَكَةِ لَا فِي نَفْسِهِ كَمَا فِي الْإِلَهِيِّ
وَإِنْ لَزِمَهُ بِالْعَرَضِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ ثُبُوتَ الشَّيْءِ يَسْتَلْزِمُ ثُبُوتَ الثَّابِتِ فِي نَفْسِهِ إِذَا كَانَ
مَوْجُودًا خَارِجِيًّا كَمَا هُوَ الْفَرَضُ، إِذِ الْمُرَادُ حِينَئِذٍ أَنَّ كَوْنَ الشَّيْءِ مُتَعَلِّقًا لَشَيْءٍ يَسْتَلْزِمُ
وجودَ الْمُتَعَلِّقِ، فَإِنْ كَوْنَ زَيْدٌ غَلَامًا لِعَمْرٍو يَسْتَلْزِمُ وجودَ الْغَلَامِ لَا أَنْ كَوْنَ الشَّيْءِ صِفَةً
لَشَيْءٍ يَسْتَلْزِمُ وجودَ الصِّفَةِ حَتَّى يَمْنَعَ الْكُلِّيَّةَ، لِحُجُوزِ كَوْنِهَا مِنَ الْإِعْتَابَارِيَّاتِ، فَحَاصِلُ
الْمُرَادِ هُنَا أَنَّ كَوْنَ الْمُتَحَرِّكَ ذَا مَبْدَأٍ يَسْتَلْزِمُ وجودَ الْمَبْدَأِ فِي نَفْسِهِ.

وَقَدْ يَقَالُ: إِنْ كَوْنَ الْمُتَحَرِّكَ ذَا مَبْدَأٍ صِفَةً مِنْ مَقُولَةٍ الْإِضَافَةِ فَلَا بَدَأَ مِنْ إِضَافَةٍ
أُخْرَى هِيَ كَوْنُ الشَّيْءِ مَبْدَأًا لَهُ وَهُوَ يَسْتَلْزِمُ وجودَ الْمَبْدَأِ الَّذِي هُوَ الْمُضَافُ الْمَشْهُورُ.
قِيلَ: الْمَطْلُوبُ فِي الْإِلَهِيِّ أَيْضًا إِثْبَاتُ الْوُجُوبِ لِلْمَوْجُودِ لَا الْوُجُودَ لِلْوَاجِبِ فِي نَفْسِهِ
إِذِ الْمَسْأَلَةُ بَعْضُ الْمَوْجُودِ وَاجِبٌ لَا الْوَاجِبُ مَوْجُودٌ.

قُلْنَا: الْمَسْأَلَةُ وَإِنْ كَانَتْ كَمَا ذَكَرْنَا عَلَى مَوْضُوعِيَّةِ الْمَوْجُودِ إِلَّا إِنْ الْغَرَضُ الْأَصْلِيُّ

إثبات الوجود للواجب بخلاف ما في الطبيعيّ، ثمّ لما علّل عدم جواز مطلوبيّته في العلوم الأخر بعدم وقوعها فيها ولم يكفّ تعليله لإثبات المعلّل فاستدرك وقال: وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ أي يوجد هذا البحث فيكون تامّة وجعلها ناقصة اسمها محذوف وخبرها «ذلك»، أي لا يجوز أن يكون المطلوب في سائر العلوم إثبات الإله أو إثباته مطلوباً فيها خلاف الظاهر.

وَأَنْتَ تَعْرِفُ هَذَا أَيَّ عَدَمِ جَوَازِ هَذَا الْبَحْثِ بِأَدْنَى تَأَمُّلٍ لِأَصُولٍ

متعلق بتعرف أو التأمّل «والتّلام» على الأوّل للتعليل وعلى الثّاني للصّلة، والأوّل أصوب إذ «التأمّل» لا يتعدّى بالتّلام. ويمكن على الثّاني أن يكون بمعنى «في» كُرِّرَتْ عَلَيْكَ وَهِيَ أَنَّ الْمَطْلُوبَ فِي كُلِّ عِلْمٍ إِثْبَاتُ الْعَرَضِ الذَّاتِي لِمَوْضُوعِهِ وَإِنَّهُ مَا يَلْحَقُ الشَّيْءَ لِدَاثِهِ أَوْ لِمُرِيسَاوِيهِ، وَإِنْ مَوْضُوعُ الْمَسْأَلَةِ إِمَّا مَوْضُوعُ الْعِلْمِ أَوْ نَوْعٌ مِنْهُ أَوْ عَرَضٌ ذَاتِي لِأَحَدِهِمَا، وَعَلَى هَذَا فَالْبَحْثُ عَنْ إِثْبَاتِ الْمَبْدَأِ فِي أَحَدِ الْعُلُومِ الْمَذْكُورَةِ يَرْجِعُ إِلَى إِثْبَاتِهِ لِمَوْضُوعِ الْمَسْأَلَةِ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ لِأَنَّهُ يَعْمُ مَوْضُوعُ كُلِّ عِلْمٍ، فَالْتَّخَصِصُ تَرْجِيحٌ بَلَا مَرَجَحٍ وَإِنْ مَقُومٌ مَوْضُوعُ الْعِلْمِ مَاهِيَّةً أَوْ وَجُوداً لَا يَطْلُبُ فِيهِ. وَالْوَاجِبُ مَقُومٌ لَوْجُودِ كُلِّ مَوْضُوعٍ.

قيل: على هذا لا يجوز إثباته في الإلهي أيضاً لتقوم موضوعه بحسب الوجود أي ما يجري مجراه من كون الواقع ظرفاً لنفسه به تعالى، فما ذكره من عدم البحث عن موضوع العلم ومقوماته فيه مبنيّ على التعارف والإستحسان دون العقل والبرهان، إذ الحكم بكون البحث عن أحوال الشّيء بعد تسليم وجوده ممّا يستحسنه العرف لا ممّا يوجبه الدليل، فلابدّ في إثبات المبدأ في علم لموضوعه إذا كان بديهياً التحقّق أو مثبتاً لا من طريق المبدأ لعدم مخالفته للتعارف، ويبقى تحقيق ذلك هذا.

وقيل: من الأصول أن مبدأ الكل لا يثبت في علم جزئي ولا يكون موضوعاً له بنفسه لاستواء نسبته إلى الكل، وفيه أن الأوّل هو الفرع الذي فيه الكلام، والثّاني أجنبيّ عن المقام ولا يجوز أن يكون أيضاً غير مطلوب في علم آخر لانه لا يكون

حِينَئِذٍ غَيْرَ مَطْلُوبٍ فِي عِلْمٍ أَلْبَتَّةَ إِذْ عَدِمَ الْجَوَازُ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ الْوُقُوعِ
فَيَكُونُ إِمَّا بَيْنَا بِنَفْسِهِ وَإِمَّا مَأْيُوسًا عَنْ بَيَانِهِ بِالنَّظَرِ بِأَنْ يَكُونَ غَرِيقًا فِي
النَّظَرِيَّةِ بَحْثٍ لَا يُمْكِنُ إِثْبَاتُهُ وَلَيْسَ بَيْنَنَا بِنَفْسِهِ وَلَا مَأْيُوسًا عَنْ بَيَانِهِ فَلِإِنْ
عَلَيْهِ دَلِيلًا بِالنَّظَرِ، وَكُلُّ مَا عَلَيْهِ دَلِيلٌ بِالنَّظَرِ لَا يَكُونُ بَدِيهِيًّا وَلَا مَأْيُوسًا عَنْ بَيَانِهِ.
ثُمَّ الْمَأْيُوسُ عَنْ بَيَانِهِ كَيْفَ يَصِحُّ تَسْلِيمُهُ وَجُودِهِ كَمَا هُوَ اللَّازِمُ مِنْ
فَرْضِ مَوْضُوعِيَّتِهِ لِلْإِلَهِيِّ فَيَبْقَى أَنَّ الْبَحْثَ عَنْهُ إِنَّمَا هُوَ فِي هَذَا الْعِلْمِ
وَيَكُونُ الْبَحْثُ عَنْهُ عَلَى وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا الْبَحْثُ مِنْ جِهَةِ وَجُودِهِ
وَالْآخَرُ مِنْ جِهَةِ صِفَاتِهِ.

قِيلَ: هَذَا التَّقْسِيمُ حَشْوٌ لَا فَائِدَةَ فِيهِ إِذْ وَصَلَ مَا قَبْلَهُ بِقَوْلِهِ وَإِذَا كَانَ الْبَحْثُ
عَنْ وَجُودِهِ فِي هَذَا الْعِلْمِ لَمْ يَجْزُ أَنْ يَكُونُ مَوْضُوعَ هَذَا الْعِلْمِ
فَلِإِنَّهُ لَيْسَ عَلَى عِلْمٍ مِنَ الْعُلُومِ إِثْبَاتُ مَوْضُوعِهِ يَكْفِي لِبَيَانِ الْمَطْلُوبِ .
قُلْنَا: الْإِشَارَةُ إِلَى كَيْفِيَّةِ الْبَحْثِ فَائِدَةٌ يَكْتَفِي بِمَثَلِهَا فِي الْجَمْلِ الْمَعْتَرِضَةِ، عَلَى أَنَّهُ يَفِيدُ
نَفْيَ مَوْضُوعِيَّتِهِ تَعَالَى لَعَلَّ آخَرَ أَيْضًا، إِذْ لَوْ كَانَ الْبَحْثُ عَنْ صِفَاتِهِ فِي هَذَا الْعِلْمِ انْزَدَجَ الْقَوْلُ
بِجَوَازِ إِثْبَاتِ وَجُودِهِ فِيهِ، وَالْبَحْثُ عَنْ أَحْوَالِهِ فِي عِلْمٍ آخَرَ .

ثُمَّ لَمَّا بَيَّنَّ وَجُوبَ الْبَحْثِ عَنْهُ فِي هَذَا الْعِلْمِ مِنْ حَيْثُ عَدَمُ الْبَحْثِ عَنْهُ فِي سَائِرِ الْعُلُومِ
أَرَادَ أَنْ يَبَيِّنَهُ مِنْ حَيْثُ مَنَاسِبَتُهُ لَهُ فِي نَفْسِهِ فَقَالَ وَسَنُبَيِّنُ لَكَ عَنْ قَرِيبٍ أَيْضًا
أَنَّ الْبَحْثَ عَنْ وَجُودِهِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ إِلَّا فِي هَذَا الْعِلْمِ إِذْ قَدْ
تَبَيَّنَ لَكَ مِنْ حَالِ هَذَا الْعِلْمِ أَيْ الْأَلْهِى بِالْمَعْنَى الْأَعْمَى لَا الْأَخْصَ كَمَا قِيلَ لَمَّا
يَأْتِي أَنَّهُ يَبْحَثُ عَنِ الْمُفَارِقَاتِ لِلْمَادَّةِ أَصْلًا، وَقَدْ لَاحَ فِي الطَّبِيعِيَّاتِ

فِي بَعْضِ النُّسخِ « وَقَدْ لَاحَ كَذَلِكَ فِي اثْنَاءِ مَا مَضَى فِي هَذَا الْكِتَابِ مِنَ الطَّبِيعِيَّاتِ »
أَنَّ الْإِلَهَ غَيْرُ جِسْمٍ وَلَا قُوَّةَ جِسْمٍ أَيْ وَلَا مَادَّةَ بَلْ هُوَ وَاحِدٌ بَرِيءٌ عَنْ
الْمَادَّةِ وَعَنْ مَخَالِطَةِ الْحَرَكَةِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ .

قِيلَ: لَمْ نَعُثِرْ فِي الطَّبِيعِيَّاتِ عَلَى تَصْرِيحٍ بِهَذَا الْمَعْنَى فَضْلًا عَنْ إِثْبَاتِهِ، نَعَمْ فِي مَوَاضِعَ

منها ذكر الإله وبعض صفاته ، وأظهرها ما ذكره في توجيه قول برمانيدس وماليسوس في أمر مبادئ الوجود من أن الموجود واحد غير متحرك متناه أو غير متناه حيث قال كأنهما أشارا إلى الواجب الوجود الذي هو بالحقيقة موجود وغير متحرك وإنه غير متناهي القوة أو متناه بمعنى أنه غاية ينتهي إليه كل شيء . والتطابق بين ما صرح به هنا وما يظهر من هذه العبارة غير ظاهر ، وحمل الطبيعيات على طبيعيات غير هذا الكتاب مع بعده ينافيه بعض النسخ .

اقول : الظاهر أن مراده « ما لاح » هو طريقة الطبيعيين في إثبات محرك غير متحرك من طريق الحركة السماوية الدائمة ، وهذا المحرك وإن لم يظهر صريحا من تقدير المشهور لهذه الطريقة كونه مفارقا وواجبا أو إلها إلا إنه يستلزم ذلك ، وقد صرح به المعلم الأول في اثولوجياه حيث قال بعد بيان وجوب انتهاء المتحركات إلى محرك غير متحرك دفعا للتسلسل : « فلا يجوز أن يكون فيه معنى بالقوة فإنه يحتاج إلى شيء آخر يخرج من القوة إلى الفعل وكل جاز وجوده في الطبيعة معنى ما بالقوة وهو الإمكان والجواز فيحتاج إلى واجب به يجب ، نعم إثبات الواجب فيه ليس مطلوبا بذاته بل إنما لزم بالعرض إذ مطلوبيته في نفسه يختص بالالهي » وهذا وجه آخر للاعتذار غير ما ذكره الشيخ .

فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْبَحْثُ عَنْهُ لِهَذَا الْعِلْمِ وحاصل ما ذكره أنه

لك أن هذا العلم يبحث عن المفارقات هو كبرى القياس ، وقد ثبت في الطبيعي أن يتبين الواجب مفارق وهو صغراء ، فيجب أن يبحث عنه فيه وهو نتيجة .

قيل : إن أراد بالبحث عن المفارقات جعلها موضوعة وإثبات العوارض الذاتية لها كما هو المشهور من معنى البحث لم يكن المطلوب لازما والتلازم مطلوبا ، بل لزم خلاف المدعى . وإن أراد إثبات وجودها كما يشير به قوله : « إن البحث عن وجوده » الخ كان المحصل أن إثبات وجوده لا يكون إلا في هذا العلم لأنه مفارق ، وقد أثبت في الطبيعي أنه موجود مفارق وهو فاسد للتدافع بين مقدمتيه .

قلنا : اخذ الوجود في الثانية غير لازم ولو اخذ فغير ضاير لما اعتذر به الشيخ من

وقوع هذا البحث في الطبيعي دافعا به التناقض بقوله: وَالَّذِي لَا حَ لَكَ مِنْ ذَلِكَ

أى براءته عن الجسميّة والمادّة ولفظة «من» بيانيّة في الطبيعيات كَانَ غَرِيباً عَنْ

الطبيعيات وَمُسْتَعْمَلاً فِيهَا مِنْهُ مَا لَيْسَ مِنْهَا صَمِيرٌ «منه» إمّا راجع إلى هذا ٢

العلم أو إلى ذلك، فعلى الأوّل «من» تبعيضيّة وهو منصوب على الحاليّة و«ما» زائدة وما

بعدها حال أيضا، والمعنى كان ملاح مستعملا في الطبيعيات حال كونه بعضا من هذا العلم

حال كونه ليس منها، ويمكن ان يكون «ما» حينئذٍ موصولة بدلا عن المستتر في المستعمل فلا ٦

يكون ما بعدها حالا إذ الصلّة لا محل لها من الإعراب، والمعنى كان ملاح أعنى ما ليس من

الطبيعيات مستعملا فيها حال كونه بعضا من هذا العلم، وعلى الثّاني لفظة «من» بيانيّة

أو ابتدائية و«ما» زائدة أو بدل من صمير منه أو المستتر في المستعمل، والمعنى كان ملاح أى ٩

البراءة عن الجسميّة مستعملا في الطبيعيات حال كونه ليس منها، وكان ملاح أى البراءة

أعنى ما ليس من الطبيعيات مستعملا فيها، ويمكن ان يكون «ما» ساداً مسدّ مصدر

محذوف أى مستعملا استعمالا ليس مِنْهَا إِلَّا أَنَّهُ أُرِيدَ بِذَلِكَ الْإِسْتِعْمَالُ أَنْ يُعْجَلَ ١٢

لِلْإِنْسَانِ الْوُقُوفُ إِجْمَالاً عَلَى إِنِّيَّةِ الْمَبْدَأِ الْأَوَّلِ فَيَتِمَّ كُنْ مِنْهُ أَى مِنَ الْإِنْسَانِ

أو الوقوف الرّغبة في اقتباس العلوم دائماً، نسب التّمكّن إلى الرّغبة دون الإنسان

مبالغة في تمكّنه بحيث أنّه يعدى منه إلى الرّغبة وَ الْإِنْسِيَاقُ إِلَى الْمَقَامِ الَّذِي ١٥

بيان معرفته تعالى هُنَاكَ لِيَتَوَصَّلَ تَعْلِيلُ لِّلْإِنْسِيَاقِ إِلَى مَعْرِفَتِهِ أَى معرفة الله

تعالى بِالْحَقِيقَةِ . وَ محصل اعتذاره أنّ هذا البحث وقع في الطبيعيات بالعرض . إذ

باعثه أن يقف إجمالاً على إِنِّيَّةِ الْوَاجِبِ فَيَرْغَبُ فِي تَحْصِيلِ الْعُلُومِ وَالْوُصُولِ إِلَى الْعِلْمِ ١٨

الالهي الذي فيه بيان معرفته ليحصل له حقيقة معرفته . ويمكن أن يكون «هناك» إشارة إلى

الطبيعي وحينئذٍ لا حاجة الى تقدير المبتدأ ويكون المراد الإنسياق إلى المقام الذي في الطبيعيّ

ليَتَوَصَّلَ لِأَجَلِهِ إِلَى مَعْرِفَتِهِ تَعَالَى . والمراد بهذا المقام مقام التخلّق باخلاق الله والتّشبه ٢١

بقدر الإمكان فإنّه أقوى معين في الإيصال إلى معرفته سبحانه وفي بعض النسخ «يتوصّل»

بدون «اللام» وحينئذٍ يكون المراد من المقام والإشارة كما ذكر أخيراً والضّمير في معرفته

يرجع إلى المقام أى والإنسياق إلى المقام الذى فى الطبيعى يتوصل إلى معرفة ذلك المقام وإدراكه بالحقيقة، وعلى أى تقدير يندفع به التناقض المذكور .

٢ قيل : مراد الشيخ من قوله « اذ قد تبين لك » ان اثبات المبدأ ليس من مطالب العلم الكلى الذى موضوعه الوجود و يبحث عن الأمور العامة بل الالهى الخاص الذى موضوعه المفارقات و يبحث عن احوالها .

٦ قلنا : ظاهر كلامه أن الالهى علم واحد موضوعه الوجود، و يبحث عن المفارقات والكليات جميعاً، فغرضه انه علم واحد يثبت فيه المبدء لاعلمان يثبت فى أحدهما دون الآخر، نعم يرد عليه ان نفي موضوعية الواجب للعلم الكلى لا يحتاج إلى ما ذكره من الدليل، اذ كل علم فى العموم والخصوص يتبع موضوعه، فالموضوع لأعم العلوم أعم الأشياء ٩ فيكفى فى نفس موضوعيته له أن يقول : « يلزم أن يكون موضوعه أعم الأشياء » والواجب ليس كذلك كما فعله فى البرهان . ثم لو كان مراده نفي موضوعيته للالهى الأخص لم يتم دليله لما تقدم من جواز اثباته فى الأعم . ١٢

ثم جعله موضوعاً للأخص من دون إثباته فيه ، كما فعله المتأخرون ، ليرد أن موضوع كل علم يلزم أن يكون فيه مسلماً لإثباته فيه غير جازٍ هذا ، وقد أورد على جزئية إثباته للعلم الكلى بأن موضوعه الموجود فما لم يعلم موجوداً لم يمكن البحث عنه فيه ، وأن ١٥ البحث عن وجوده بحث عن دخوله فى الموضوع ، فلا يكون من المسائل وأنه يوجب كون الموضوع محمول المسألة ، وان مقوم موضوع العلم ماهية ووجوداً لا يكون مطلوباً فيه ، وقد تقدم أن الواجب مقوم للموجود وأن الواجب كغيره من المفارقات ليس ذاتياً ١٨ للموجود بإحدى المعنيين المذكورين فى البرهان .

وقد صرح الشيخ فيه بأن غير الذاتى للشيء كذلك بأن ما لا يكون ذاتياً للشيء باحد المعنيين لا يكون العلم به جزء من علمه بل قسماً مندرجاً تحته . فاللازم جعل العلم ٢١ بالمفارقات قسماً خاصاً مندرجاً تحت العلم الكلى لاجزاء منه ، وتخصيص بحث الكلى بالأمور العامة التى هى الأعراض الذاتية للموجود واجب عن الثلاثة الأول بعد

النقض بكل ما ثبت في هذا العلم بأنّ البحث عن وجود الواجب وكلّما ثبت فيه إنّما هو بحمله على الموجود بمعنى أنّ بعض الموجود واجب أو عقل أو غير ذلك .

٣ قيل : مسائل العلوم كلية ضرورية وما ذكر ليس كذلك .

قلنا : الكلية غير كلية إذ قد يكون جزئية كما صرح به الشيخ ، نعم لا يكون شخصية ، والضرورية غير ضرورية بل غير جائزة كما صرح به التفتازاني مدّعيًا وفاق الكلّ عليه ، ويؤيده تصريحهم بأنّ المسائل هي القضايا التي محمولاتها أعراض ذاتية للموضوع غير بيّنة الثبوت له ، نعم صرح الشيخ بأنّ المبرهن قد ينتج الضروري منه وغيره من غيره والسيّد بأنّ المسائل الضرورية قد يورد في العلم لاحتياجها الى التنبيه اوبيان لميستها . وبالحملة الغالب نظريتها والضرورية لو وجدت فنادرة ، وبعضهم أجاب عنها بعد ردّ الجواب المذكور لإيجابه الجزئية والنظرية بأنّ إثبات الواجب من تقاسيم الوجود وأدلة إثباته تعالى مع ثبوت الممكن تصحّح تقسيم الموجود إليهما .

١٢ وفيه بعد ما مرّ أنّه راجع الى ما رده ، إذ ليس المراد أنّ إثباته من التقاسيم دون المسائل لظهور بطلانه ، ولا أنّه من القضايا الطبيعية لمنافاته ما اشترطه من الكلية ، ولا أنّه مجرد الترديد لانه لا يوجب إثباته تعالى ولا يفتقر الى دلائله ، فبناه على أنّه من المسائل الظاهرة من طريق تقاسيم الموجود بأن يقال : « الموجود منقسم الى الواجب والممكن » . وحاصل ذلك أنّ بعضه واجب وبعضه ممكن ، فيرجع الى الجواب المذكور مع الإكتفاء بالجزء الأوّل لعدم تعلّق الغرض بالثاني : على أنّ التقسيم الذي أرجع إثباته تعالى إليه نظريّ لتوقفه بزعمه على ملاحظة دلائله ، فمعه لو كان ضروريًا فبعض الموجود واجب كذلك لعدم توقفه على أزيد منها .

ثمّ لا يخفى أنّ الموضوع لو كان هو الموجود الخارجى وكان إطلاقه بالنظر الى الواجب والجوهر والعرض لم يندفع الإيرادان الأوّلان بالجواب المذكور ووجهه ظاهر ، فالأظهر أنّه الموجود المطلق المتناول للخارجى والذهنى والبحث إنّما هو عن وجود الواجب لا مطلقا ، وحينئذ يندفع الإيرادات الثلاثة ، ويكون الأصوب ترك

قيد الأعيان في تعريف الحكمة ، والإقتصار على الموجود مطلقا ليتناول هذا العلم بل المنطق أيضا .

- ٣ ثم الظاهر أن كلمات الشيخ يشعر إلى تردده في ترك هذا القيد وأخذه وفي كون المنطق من الحكمة وعدمه ، إذ بعض كلماته السابقة كما عرفت كان ظاهرا في كونه منها ، وفي أوائل المنطق صرح بكونها باحثة عن أحوال الموجودات العينية حيث قال : « الغرض في الفلسفة أن توقف على حقايق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه ، والأشياء الموجودة إما أشياء موجودة في الأعيان ليس وجودها باختيارنا وفعلنا ، وإما أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا ، والأشياء الموجودة في الأعيان التي ليس وجودها باختيارنا وفعلنا هي بالقسمة الأولى على قسمين » انتهى . وهو صريح في اعتبار الوجود العيني في قسمي الحكمة فيكون معتبرا في المقسم أيضا . وقال بعد ذلك : « ولأن هذا النظر أي النظر في الأمور المنطقية ليس نظرا في الأمور من حيث هي موجودة منقسمة إلى الوجودين المذكورين بل من حيث ينفع في إدراك أحوال ذينك الوجودين ممن يكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هي موجودة ومنقسمة إلى الوجودين المذكورين ، فلا يكون هذا العلم عنده جزء من الفلسفة فيكون عنده آلة في الفلسفة ، ومن يكون عنده متناولة لكل بحث نظري ومن كل وجه يكون هذا العلم عنده جزء من الفلسفة وآلة لساير أجزاء الفلسفة » انتهى ، وهذا كما ترى ظاهر في التردد وعدم الجزم بأحد الطرفين .
- ١٥ وأما الإرادة الأخيرة فيتوقف عليه الحال فيهما على نقل ما ذكره الشيخ في بيان المعنيين للذاتي وبعض كلماته الأخر ، ثم الإشارة إلى ما يقتضيه النظر فنقول :
- ١٨ ذكر في الفصل الثاني من المقالة الثانية من البرهان أن الذي هو بذاته يقال على وجوه : منها وجهان خاصان بالحمل والوضع وهما المعتد بهما في البرهان ، فيقال ذاتي من جهة لكل شيء مقول على الشيء من طريق ماهو وهو داخل في حده حتى يكون سواء قلت ذاتي أو قلت مقول من طريق ماهو ، وهذا هو جنس الشيء وجنس جنسه وفصله وفصل
- ٢١ جنسه وحده ، وكل مقوم لوجود الشيء مثل الخط للمثلث والنقطة للخط المتناهي

من حيث هو خطّ متناه .

- ثمّ قال بعد جملة معترضة : « ويقال الذى بذاته من جهة أخرى فإنّه إذا كان شىء عارضا لشىء وكان يؤخذ فى حدّ العارض إمّا المعروض له كالأنف فى حدّ الفطوسة والعدد فى حدّ الزوج والخطّ فى حدّ الإنحناء ، أو موضوع المعروض له كالخارج بين المتوازيين لمساوى زواياه من جهة لقائمتين ، أو جنس الموضوع المعروض له بالشرط الذى نذكر ، فإنّ جميع ذلك يقال له أنّه عارض ذاتيّ أو عارض للشىء من طريق ما هو ، فهذان هما اللذان يدخلان من المحمولات فى البراهين » انتهى .

- وحاصل الأوّل كونه مقّوماً للسماهيّة أو الوجود ، والثانى كونه عارضا يكون معروضه أو موضوع معروضه أو جنسهما ماخوذاً فى حدّه وكان المراد به العرض الذاتى بالمعنى المشهور .

- وقال فى الفصل السّابع من المقالة المذكورة : « وأمّا الذى عمومه عموم الموجود والواحد فلا يجوز أن يكون العلم بالأشياء التى تحته جزء من علمه لأنّها ليست ذاتيّة له على أحد وجهى الذاتى فلا العام يؤخذ فى حدّ الخاص ولا بالعكس ، بل يجب أن يكون العلوم الجزئية ليست أجزاء منه ، ولأنّ الموجود والواحد عامّان لجميع الموضوعات فيجب أن يكون ساير العلوم تحت العلم النّاظر فيهما ، ولأنّه لا موضوع أعمّ منهما فلا يجوز أن يكون العلم النّاظر فيهما تحت علم آخر ، ولأنّ ما ليس مبدء لوجود بعض الموجودات دون بعض ، بل هو مبدء لجميع الموجود المعلول ، فلا يجوز أن يكون النّظر فيه فى علم من العلوم الجزئية ، ولا يجوز أن يكون بنفسه موضوعاً لعلم جزئىّ لأنّه يقتضى نسبته إلى كلّ موجود ولا هو موضوع العلم الكلّى العامّ لأنّه ليس أمراً كلياً عامّاً ، فيجب أن يكون العلم به جزء من هذا العلم » انتهى .

- والظّاهر أنّ المراد بأحد وجهى الذاتى كلّ واحد منهما بمعنى أنّ المدرج تحت الموجود ليس ذاتيّاً له بشىء من المعنيين لا مجرد الثّانى ليكون المعنى ليس ذاتيّاً له بالمعنى الثّانى حتى يكون العلم به جزء من علمه ، اذ ذلك مع كونه خلاف الظّاهر يتنافى قوله : « فلا العامّ »

يؤخذ فى حدّ الخاصّ ولا بالعكس » فإنّ الأوّل إشارة إلى نفي الذاتيّة بالمعنى الثّانى عما تحت الوجود، اذ العامّ وهو الوجود لا يؤخذ فى حدّه. والثّانى إلى نفيها بالمعنى الأوّل عنه، إذ مقومّ الشئ يؤخذ فى حدّه مع أنّ الخاصّ أى ما تحت الوجود لا يؤخذ فى حدّه . ٣

وقال فى الفصل السّادس منها : « والموضوعات هى الأشياء التى إنّما يبحث عن الأحوال المنسوبة إليها والعوارض الذاتيّة لها ، والمسائل هى القضايا التى محمولاتها عوارض ذاتيّة لهذا الموضوع أو لأنواعه أو عوارضه ، وهى مشكوك فيها حالها فبيّن حالها فى ذلك العلم » .

وقال أيضا فى مقام الفرق بين الفلسفة الأولى والجدل من حيث الموضوع « أنّ الفلسفة الأولى إنّما ينظر فى العوارض الذاتيّة للوجود والواحد ومبادهما ، ولا ينظر فى العوارض الذاتيّة لموضوعات علم علم من العلوم الجزئية » . ٩

إذا عرفت ذلك نقول : مقتضى العبارة الثّانية أنّ المبحوث عنه فى الإلهى هو أحد الذاتيّين ، وظاهر الأخيرتين اختصاص البحث فيه بالأعراض الذاتيّة بالمعنى المشهور ، فإن كانت هى المرادة من الثّانى ظهر التّخالف بين كلاميه من حيث التّعميم والتّخصيص ، وإلا كان التّخالف أشدّ . وأيضاً ظاهر البرهان عدم كون العلم بالواجب من الإلهى لعدم كونه ذاتيّاً للوجود بأحد المعنيين ، وهنا صرح بكونه منه وهذا تناقض آخر ، ويمكن دفع الأخير بأنّ الظّاهر وفاقهم على أنّ كلّ علم إنّما يبحث عن الأعراض الذاتيّة لموضوعه أو لنوعه أو لعوارضه الذاتيّة ، والأقسام الأوليّة لكلّ شئ من عوارضه الذاتيّة ، إذ عروضها له وانقسامه إليها لذاته من دون التّوقّف على واسطة ، ولاريب فى أنّ الواجب والجوهر وغيرهما مما يثبت فى الإلهى من الأقسام الأوليّة للوجود فيكون من عوارضه الذاتيّة ، فثبت لها الذاتيّة بالمعنى الثّانى . فراهه مما نفي عنه الذاتيّة بالمعنيين من الأشياء المدرجة تحت الوجود غير أقسامه الأوليّة مما يتوقّف عروضه له على أن يصير نوعاً معيّناً متخصّص الاستعداد كالحركة والسّكون بالقياس إلى الجسم . ثمّ قد تقدّم أنّ الواجب مقومّ للوجود فيكون ذاتيّاً له بالمعنى الأوّل أيضاً على قول الشّيخ لتصريحه بأنّ العلم ٢١

- بمقوم الموضوع جزء لعلمه ، فلا وجه لقولهم بخلافه وجعله إيرادا على ما ذكره من جزئية إثبات الواجب للعلم الكلّي لكونه مقوما لوجود موضوعه . وبما ذكر يظهر ضعف نفى الذاتية للموجود بالمعنيين عن الواجب وسائر المفارقات وإخراجها عن علمه وجعلها جزء ٣
- للإلهي بالمعنى الأخصّ لما عرفت من ذاتيتها له بالمعنى الثّاني وذاتية الواجب له بالمعنى الأوّل أيضا ، وضعف ما قيل إنّ تسليم هذه المقدمة أى ما لا يكون ذاتيا للشيء بأحد المعنيين لا يكون العلم به جزء من علمه بل قسما مندرجا تحته يوجب خروج كثير من أجزاء ٦
- الإلهي عنه كأحوال الواجب وسائر المفارقات لعدم كونها ذاتية له بأحد المعنيين ، إذ ما يثبت في الإلهي من الأقسام الأوليّة للموجود من حيث انقسامه إليها أولا وبالتّذات يكون ٩
- من عوارضه الذاتيّة ، فالبحث عن أحوالها بحث عن عوارض عوارضه ، ومن حيث أنفسها يكون من أنواعه ، فالبحث عن أحوالها بحث عن عوارض أنواعها وكلاهما جائز كما تقدّم . وحينئذ لا حاجة إلى الجواب بأنّ المراد غير الذاتيّة للشيء بالمعنيين لا يكون ١٢
- العلم به بخصوصه جزء من علمه وهنا العلم بالمفارقات من حيث الوجود جزء للإلهي ، فيرجع البحث إلى الوجود ويكون المراد أنّ الموجود واجب وأنّه عقل إلى غير ذلك ، إذ الإلهي يبحث كثيرا عن غير الوجود من أحوال المفارقات ، وإرجاع الجميع إلى الوجود ١٥
- تعسف هذا . وبقي الكلام في التّناقض الأوّل وجواز البحث في العلم عن مقوم موضوعه . فإنّ المستفاد من صريح العبارة الثّانية للبرهان جوازه ومن ظاهر بعض كلمات الشّيخ و كلام غيره عدم جوازه ، ويأتى تحقيقه مع تحقيق بعض ما تقدّم بوجه أوضح .
- ولما بيّن عدم موضوعية الواجب لهذا العلم ، وتوهم بعضهم موضوعيّة العلل الأربع ١٨
- له أراد أن يبيّن بطلانها فقال : وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِّنْ أَنْ يَكُونَ لِهَذَا الْعِلْمِ مَوْضُوعٌ ، وَتَبَيَّنَ لَكَ أَنَّ الَّذِي يُظَنُّ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ وَهُوَ الْوَاجِبُ تَعَالَى .
- لَيْسَ بِمَوْضُوعِهِ فَلَنَنْظُرَ هَلْ مَوْضُوعُهُ الْأَسْبَابُ الْقُصُوصُ أَى الْأَوَّلَى ٢١
- التي ينتهى إليها سائر العلل ويكون علل الكلّ ، فقوله : لِيَلْمُوجُودَاتِ كُلِّهَا تَوْضِيحٌ لِلْقُصُوصِ ، وعلى هذا يكون المراد من الأسباب أفراد مخصوصة من العلل الأربع . ويحتمل

أن يراد بها الأربع الكلية ، وكونها قصوى باعتبار كليتها و «كلّها» إمّا مرفوع تأكيد
للأسباب كما يشعر به قوله «لكنّ النظر في الأسباب كلّها» أو مجرور تأكيد للموجودات
بشرط تخصيصها بغير الأسباب قبل التأكيد أو بعده كقوله : «الله خالق كلّ شيء»
وامثاله أربعتهما مرفوع على البدلية أو البيان للأسباب ، وكان إيرادها على رفع «كلّها»
لدفع توهم ارادة جميع أفراد نوع واحد من السبب إلا واحداً منها الذى لسم
يُمكن القولُ به وفي بعض النسخ : «لا واحد» الخ وعلى التقديرين المراد به فاعل
الكلّ حيث أبطل موضوعيته .

قيل : على النسخة الأخيرة يمكن إرادة واحد من الأربعة بمعنى أن مبنى هذا الظنّ
على موضوعيّة الكلّ من دون اختصاص بواحد منها لأنّه تخصيص بلا مخصّص ، وحينئذ
عدم إمكان القول به لذلك لما ذكره لنفى موضوعيّة الواجب .
قلنا : هذا يناقى قوله في التعليقات بعد قوله : «أربعتهما إلا واحداً منها الذى
لا يمكن القول به» فإنّ مبدء الفاعل وهو البارى لا يجوز أن يكون موضوعاً لهذا العلم وقوله
فيه : «لا للفاعل وحده» إذ قد بطل ذلك فيما سبق بل هو مع الثلاثة الباقية كما يظنّه قوم .
ثمّ على النسختين والتوجيهين للأخيرة لا يرد أنّه نفى موضوعيّة الفاعل فكيف أدخله
هنا في جملة الأسباب وأبطل موضوعيته ثانياً كما يدلّ عليه قوله : «أو بماهى كلّ واحد
من الأربعة» ، وقوله : «من جهة أنّ هذا فاعل» إذ ما أبطله سابقاً هو موضوعيّة الفاعل
وحده من حيث ذاته كما ظهر من التعليقات ، والغرض هنا إبطال موضوعيته من حيث
دخوله في ضمن الكلّ أى كون كلّ واحد بعض الموضوع بما هو موجود ، أو سبب مطلق ،
أو خاص ، أو مجموع من حيث هو مجموع . ففما سبق اعتبر الأفراد بدون القيود وهنا
الاجتماع معها . والحاصل أنّ موضوعيّة خصوص الفاعل مذهب قوم ، وموضوعيّة
الجميع دون الفاعل أو كلّ واحد بانفراده مذهب آخرين ، وإبطال موضوعيته وحده
بطريق يخصّه لا ينافى إبطال موضوعيته في ضمن الكلّ بطريق يعمّه .

فإنّ هذا أى موضوعيّة الأسباب بأسرها قد يظنّه قوّم ، لكنّ النظر

فِي الْأَسْبَابِ كُلُّهَا أَيْضًا لَا يَخْلُؤُا إِمَّا أَنْ يُنْظَرَ فِيهَا أَى نَظَرُ فِيهَا بِمَا هِيَ

مَوْجُودَاتٌ. «الباء» للسببية و«ما» موصوفة و«هى» مبتداء مرجعه «ما» و«موجودات»

٣ خبره ، والثانيث باعتبار الخبر أى بسبب شىء ذلك الشىء موجودات ، أى أمر يصدق

على كل منها وهو الموجود ، فإن موضوعيتها إِمَّا باعتبار أمر صادق عليها بعيد كالوجود

أو قريب كالسبب المطلق ، أو باعتبار خصوصية كل منها من الفاعلية والغائية وغير ذلك ،

٦ أو مجموعيتها من حيث هو مجموع . وبذلك يظهر أن الموجود ليس قيد الموضوع حتى

يكون الموضوع الأسباب المقيدة بالوجود لعدم تاتى ذلك فى باقى الأقسام ، بل المراد أنه

فى الحقيقة أمر صادق عليها هو الموجود بما هو موجود . ولذا هذا الشق يستلزم المطلوب .

٩ أَوْ بِمَا هِيَ أَسْبَابٌ مُطْلَقَةٌ ، أَوْ بِمَا هِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَرْبَعَةِ عَلَى

النَّحْوِ الَّذِى يَخُصُّهُ أَعْنِى أَنْ يَكُونِ النَّظَرُ فِيهَا مِنْ جِهَةٍ أَنْ هَذَا فَاعِلٌ

وَذَلِكَ قَابِلٌ وَذَلِكَ شَيْءٌ آخَرَ ، أَوْ مِنْ جِهَةٍ مَا هِيَ الْجُمْلَةُ الَّتِى

١٢ تَجْتَمِعُ مِنْهَا ، أَى مِنْ جِهَةٍ شَيْءٌ ذَلِكَ الشىء الجملة التى يجتمع من تلك الأسباب

أعنى المجموع من حيث المجموع كما يقتضيه التركيب على النحو المذكور . ويحتمل فى

جميع هذه العبارات بعد كون «الباء» للسببية و«ما» موصوفة أن يكون مرجع «هى» هو

١٥ الأسباب والعائد إلى «ما» محذوفاً حتى يكون المعنى بسبب شىء هذه الأسباب به

موجودات أو اسباب مطلقة أو خاصة أو جملة وهو الوجود والسببية المطلقة والخاصة

والإجماع ، فإن صدقها عليها لأجلها هذا . ويحتمل كون «ما» على الوجهين موصولة ولا

١٨ يختلف الحكم إلا فى كون الجملة الواقعة بعدها حينئذ صلة لصفة ، إذا النكرة لا يقع صفة

للمعرفة ، فلا بد أن يجعل صلة لا محل لها من الإعراب . ويجوز أيضاً أن يكون مصدرية

بتأويل ما بعدها بالمصدر ، إذ الحق جواز دخول ما المصدرية على الجملة الاسمية وتأويلها

٢١ بالمصدر ، وإن كان قليلاً لمخالفاً لمذهب سيبويه كما صرح به الرضى مستشهداً بقول على (ع)

فى نهج البلاغة : «بَقُّوا فى الدُّنْيَا مَا الدُّنْيَا بَاقِيَةٌ» وقد صرحوا بأن الجملة لو لم يتضمن مشتقاً

تأول بتقدير الكون ومثله . وحاصل كلامه على التقادير أن موضوعية الأسباب إِمَّا

لوجودها أو سببها المطلقة أو الخاصة أو مجموعيتها .

فَنَقُولُ : لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ النَّظَرُ فِيهَا بِمَا هِيَ أَسْبَابٌ مُطْلَقَةٌ

- ٨ - أي بسبب شيء هذا الشيء أسباب مطلقة ، والثاني كما مر باعتبار الخبر ، وهذا لإبطال
للشأن الثاني من الشقوق الأربعة . وإنما غير الترتيب المذكور أولاً في مقام الإبطال
بالنظر إلى الأول فأبطله أخيراً لأنه مع كونه خلفاً يستلزم المطلوب وهو موضوعية
الموجود حتى يكون الغرض في هذا العلم هو النظر في الأمور التي
٩ - تعرض للأسباب بما هي أسباب مطلقة ، إذ البحث في كل علم عن
عوارض موضوعه . فإذا فرض أن موضوعه الأسباب المطلقة كان البحث عن عوارضها
ويظهر هذا . أي عدم موضوعية الأسباب المطلقة من وجوه في حمل الجمع على
الإثنين أو الثلاثة وجهان : الأول كما يأتي هو الأظهر وإن كان الثاني مختار الأكثر .

أَحَدُهَا مِنْ جِهَةٍ أَنْ هَذَا الْعِلْمُ يَبْحَثُ عَنْ مَعَانٍ لَيْسَتْ مِنْ

- ١٢ - الْأَعْرَاضِ الْخَاصَةِ بِالْأَسْبَابِ بِمَا هِيَ أَسْبَابٌ إنما قيد بذلك لأن هذه المعاني التي
أشار إليها . بقوله مثل الكلّي والجزئي والقوة والفعل والإمكان والوجوب
وغير ذلك يمكن أن يكون من العوارض الخاصة بالأسباب لكن لا بما هي أسباب
١٥ - بل بما هي موجودة حتى يكون البحث عنها بحثاً عن أحوال الموجود المطلق فيكون هو
الموضوع لا هي . وحاصل هذا الوجه على تقرير بعضهم أن هذه الأمور وإن عرضت
للأسباب المطلقة إلا أنها لا يخصها لعروضها المسببات والأسباب الجزئية أيضاً ،
ومحمولات المسائل يجب أن يكون من العوارض الذاتية المختصة بالموضوع ، وبتقدير آخر
١٨ - أن الالهية يبحث عن معان ليست أعراضاً ذاتية للأسباب فلا يكون هي موضوعه .

ثُمَّ مِنَ الْبَيِّنِ الْوَاضِحِ أَنَّ هَذِهِ الْأُمُورَ أَيْ الْكُلِّيَّ وَالْجُزْئِيَّ وَغَيْرَهُمَا

- فِي أَنْفُسِهَا بِحَيْثُ يَجِبُ أَنْ يُبْحَثَ عَنْهَا لِابْتِنَاءِ كَثِيرٍ مِنَ الْمَقَاصِدِ عَلَيْهَا ثُمَّ
٢١ - لَيْسَتْ مِنَ الْأَعْرَاضِ الْخَاصَةِ بِالْأُمُورِ الطَّبِيعِيَّةِ وَالْأُمُورِ التَّعْلِيمِيَّةِ وَلَا
هِيَ أَيْضاً وَاقِعَةٌ فِي الْأَعْرَاضِ الْخَاصَةِ بِالْعُلُومِ الْعَمَلِيَّةِ فَبَقِيَ أَنْ يَكُونَ

الْبَحْثُ عَنْهَا لِلْعِلْمِ الْبَاقِي مِنَ الْأَقْسَامِ وَهُوَ هَذَا الْعِلْمُ. هَذَا الْكَلَامُ

منشأ الخلاف في حمل الوجه على الثلاثة أو الإثنين ، فالأكثر جعلوه وجها ثانيا واختاروا الأول ، والأقل جعلوه تنمة للأول واختاروا الثاني . ثم الأكثر اختلفوا في إبداء الفرق بين الوجهين :

فمنهم من قرر الأول على النحو الأول والثاني بأن المعاني المذكورة في أنفسها ومن حيث عمومها يجب أن يبحث عنها ، وهذا البحث لا يقع في غير الإلهي . ولكونه على وجه العموم لا يكون مختصا بالأسباب . وحاصل الفرق أخذ قيد العموم في الثاني دون الأول ، وفيه أن هذا القيد معتبر في الأول أيضا وإلا ورد المنع فيه على عدم اختصاصها بالأسباب المطلقة وعروضها للمسببات والأسباب الجزئية .

ومنهم من قرر الأول بالنحو الثاني والثاني بأن هذه الأمور يجب أن يبحث عنها في الفلسفة وغير الإلهي من أقسامها لا يجوز أن يبحث عنها لعدم كونها من العوارض الذاتية لموضوعاتها . وأنت تعلم أن هذا لا ينفع إلا بانضمام انتها ليست من العوارض الذاتية للأسباب المطلقة ، ومعه يرجع إلى الأول . وربما فرّق بينهما على هذا التقرير بوجهين : أحدهما أن المأخوذ في الأول فعلية البحث عن الأمور المذكورة في الإلهي ،

وفي الثاني لزوم أن يبحث عنها فيه من دون التعرض لفعليته من تدوين القوم وعملهم . وثانيهما أن نفي موضوعية الأسباب المطلقة يعلم من الأول صريحا ومن الثاني التزاما ، إذ ما عتل به علم البحث عن الأمور المذكورة في غير الإلهي يؤول إلى كون موضوعه مما يكون هي من عوارض الذاتية والأسباب المطلقة ليست كذلك . وفيه أن الفرق الأول لامدخلية له في المطلوب ، والثاني يتوقف على الإنضمام المذكور ومعه يرجع إلى الأول .

ومنهم من قرر الثاني بعد جعل هذه الأمور عبارة عن الأسباب التقصوي دون مثل الكلية والجزئية بأن هذه الأسباب يجب أن يبحث عن وجوداتها وكونها أسبابا لعدم كونها بيئة بنفسها . ويجوز إثباتها في غير الإلهي من العلوم لعدم كونها من العوارض الخاصة لموضوعاتها ، فيجب أن يبحث عنها فيه ، فلا يكون موضوعا له ، إذ موضوع

كلّ علم يكون فيه مسلماً . ولا يخفى أنّ هذا يرجع إلى الوجه الأخير الذي ذكره بقوله «أيضاً» .

و منهم من قرّر الثاني بعد جعل هذه الأمور عبارة عن الأمور في قوله : « حتى يكون الغرض في هذا العلم هو النظر في الأمور التي تعرض الأسباب » بأنّ هذه الأمور في أنفسها مع قطع النظر عن عروضها لها يجب أن يبحث عنها ويثبت لها عوارضها الذاتية ، وليس ذلك في شيء من العلوم سوى الإلهي ، فيقع موضوعه فيه . فالأسباب المعروضة لها لا يكون موضوعه فيه لثبوت المغايرة بينهما ، وفيه انّ موضوعات المسائل يجوز أن يكون من العوارض الذاتية لموضوع العلم .

وقد ظهر ممّا ذكر أنّ ما عليه الأكثر غير صحيح ، والصواب جعله تتمّة الأوّل بأن يقال : الغرض منه دفع سؤال يورد عليه بأنّ البحث عن الأمور المذكورة لعلّه لم يكن من الإلهي ووقع من القوم مسامحة أو على سبيل المبدئية أو يكون على سبيل التبعية والإستطراد ، فلا يلزم كونها من الأعراض الذاتية لموضوعه أو يكون على وجه يختصّ بالأسباب القصوى وبصير لذلك من عوارضها الذاتية ، وعلى التقادير دفعه بأنّ البحث عنها من حيث أنفسها لازم وليس محله سوى الإلهي فلا يكون البحث عنها في شيء من الأمور المذكورة ، وهذا التوجيه لا خدشة فيه سوى استلزامه لإطلاق الجميع على ما فوق الواحد وهو في الكتب العقلية كثير . وأيضاً هذا هو الوجه الأخير لنفي موضوعية الأسباب المطلقة . وقد عرفت أنّ الوجه الثاني على الأظهر ، والثالث عند الأكثر ونذكر أولاً حاصله ثم نعود إلى شرح العبارة وتحقيق المقام فنقول :

محصله أنّ البحث عن أحوال الأسباب المطلقة فرع العلم بوجودها وسببيتها ، وهو نظريّ يتوقف على العلم بأنّ كلّ ممكن أو حادث له مؤثّر أو محدث ، بمعنى أنّ في الوجود موجودات متعلّقة الوجود بما يتقدّمها في الوجود من العلل الأربع ، ولا يمكن أن يكون حسيّاً حاصلًا من مشاهدة حصول بعض الأشياء من بعض كالإحراق من النار والإضاءة من الشّمس والسّخونة والإسهال من الزّنجبيل والسّقمونيا ، إذ الحسّ إنّما يدرك

المصاحبة لالعلية ، والعقل يحكم بتلازمها لتجويزه حصول الموافقة بالإتفاق لالتعلق
ولانجريبياً مستفاداً من ملاحظة تكرّر وقوع أحد الأمرين عقيب الآخر ، إذ التجربة
لا يفيد أزيد من الظنّ بالسببية لتوقف القطع بها على القطع باستناد الأمور الاكثريّة ٢
إلى الطبيعة أو الاختيار دون الموافقة والإتفاق حتّى يحصل قياس هكذا : « لو كانت اتفافية
لما كانت أكثريّة دائميّة » إذ الأمور الأكثريّة طبيعيّة أو اختيارية ، ثم يستثنى نقيض
التالى لتنتج نقيض المقدّم ، ومعلوم أنّ هذا القياس ليس برهانياً إذ ربما كانت الأمور ٦
الأكثريّة بل الدائميّة إتفافية ، وإثبات كلّ سببية خاصّة فرع لإثبات السببية المطلقة على
أنّ هذا الإسناد نوع لإثبات للسببية واعتراف بوجود العلل والأسباب . فالتجربة إنّما يتمّ
بعد إثباتها فلا يحصل العلم بها منها ، ولا بديهيّاً أوليّاً لبداهة استناد الممكنات إلى العلل لمنع ٩
البداهة ، غاية الأمر أنّه أمر مشهور وقريب من الوضوح ، وربّ مشهور لأصل له ، وكم
من قريب إلى الظهور يفتقر إلى البرهان كما في كثير من الهندسيّات . فاذ ظهر أنّ كون
الأسباب أسباباً على الإطلاق لا يمكن أن يعلم بالحسّ والضرورة والتجربة فيتوقف ١٢
إثباتها على البرهان ومحلّه الإلهي فلا يكون موضوعاً له ، إذ موضوع كلّ علم يكون فيه
مسليّاً فالأسباب اذا كانت موضوعة له وجب أن يكون وجودها وسببيّتها المطلقة فيه
مسلمين . ١٥

واذ عرفت ذلك فلنعد إلى تطبيقه على ما ذكره بقوله : فإنّ العلم بالأسباب
المطلقة أى العلم بوجودها أو أحوالها أعنى البحث عن عوارضها حاصل بعد العلم
بإثبات الأسباب للأمور ذوات الأسباب أى بعد العلم بسببيّتها لمسبباتها فلإنّا ١٨
تعليل للبعديّة المذكورة ما لم نثبت وجود الأسباب للمسببات من الأمور
متعلّق بالمسببات بإثبات متعلّق بقوله : « ما لم نثبت » أى ما لم نثبت سببية الأسباب
بأن نثبت أنّ لوجودها تعلّقاً بما يتقدّمها فى الوجود من العلل الأربع ٢١
لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق وإنّ ههنا سبباً ما عطف تفسير
أو تبديل عبارة بما يشابهها ، وإذا لم يعلم وجوده لم يتأتّ البحث عن أحواله .

ثم لما كان هنا مظنة أن يقال : يجوز أن يعلم السببية بالحس أو التجربة أو
 البداهة ، فأشار إلى ما دفع الأول بقوله : وَأَمَّا الْحِسُّ فَلَا يُؤْدِي إِلَّا إِلَى الْمُوَافَاةِ
 أى لا يحكم العقل بسببه إلا بالمصاحبة والمقارنة دون السببية ، وَلَيْسَ إِذَا تَوَافَى شَيْئَانِ
وَجَبَ أَنْ يَكُونَا أَحَدُهُمَا سَبَبَ الْآخَرِ لجواز كون المصاحبة بينهما إتفاقية ،
 وإلى دفع الثانى بقوله : وَالْإِقْنَاعُ الَّذِي يَقَعُ لِلنَّفْسِ لِكَثْرَةِ مَا يُورِدُهُ
الْحِسُّ وَالتَّجَرِبَةُ فَغَيْرُ مُتَأَكِّدٍ عَلَى مَا عُلِمَتْ إِلَّا بِمَعْرِفَةٍ أَنَّ الْأُمُورَ
الَّتِي هِيَ مَوْجُودَةٌ فِي الْأَكْثَرِ هِيَ طَبِيعِيَّةٌ أَوْ إختياريَّةٌ أى الإقناع المترتب
 على الظنّ الحاصل من التجربة لا يتأكد كما أن الظنّ المذكور لا يغلب إلا بمعرفة كون
 الأمور الأكثرية طبيعية أو اختياريّة وهذا أى ما ذكر من كون تلك الأمور طبيعية أو
 اختياريّة فِي الْحَقِيقَةِ مُسْتَنَدٌ إِلَى إِبْثَاتِ الْعِلَلِ وَالْإِقْرَارِ بِوُجُودِ الْعِلَلِ
وَالْأَسْبَابِ إذ معناه أن الطبيعية أو الاختيار سبب لهذه الأمور فثبوته فرع ثبوت
 السببية المطلقة وهى لم يثبت من القضية المذكورة ، إذ إثبات السببية الخاصة منها فرع
 ثبوت المطلقة ، وليس أيضا بديهيا كما اشار إليه بقوله : وَهَذَا أَى وَجُودِ الْعِلَلِ وَسَبَبِيَّتِهَا
لَيْسَ أَوْلِيَاءَ بَلْ هُوَ مَشْهُورٌ أى مما اعترف به عموم الناس وهذا مع دفعه هذا الجزء
 من الثانى يدفع الثالث أيضا .

١٥

وَقَدْ عُلِمَتْ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَى بَيْنِ الْأَوَّلَى وَالْمَشْهُورِ فِي الْمَنْطِقِ حَيْثُ ذَكَرْنَا
 الإنسان لو قدر أنه خلق دفعة ولم يستانس بما عدا عقله حكم بالأوليات وحقيتها ولم يحكم
 بالمشهورات ، بل يجوز كونها بعضا أو كلا باطلا . ثم لما بين أن الشهرة لا يفيد الحقية
 أراد أن يدفع ما توهم أنه أولى لكونه قريبا من أولى ، أذ وجود المبدء للحادثات و
 استنادها إلى سبب كذلك فهو فى حكم الأولى فقال : وَلَيْسَ إِذَا كَانَ قَرِيباً عِنْدَ
الْعَقْلِ مِنَ الْبَيِّنِ بِنَفْسِهِ أَنَّ لِلْحَادِثَاتِ مَبْدَأً مَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ
بَيِّنًا بِنَفْسِهِ قوله : « إن للحادثات مبدء » اسم « كان » وقوله : « قريبا » خبرها
 و« من البين بنفسه » متعلق به واسم « يكون » هو اسم « كان » . وقوله « يجب » جواب الشرط

٢١

أى ليس إذا كان قولنا انّ للحادثات مبدء قريباً من اليّسن بنفسه يجب ان يكون هذا القول بينا بنفسه ، إذ القرب الى الشئ لا يوجب العينيّة والاتحاد ، مِثْلُ كَثِيرٍ مِنَ الْأُمُورِ الْمُهَنْدَسِيَّةِ الْمُبْرَهَنِ عَلَيْهِمَا فِي كِتَابِ إِقْلِيدُسَ فَإِنَّهَا قَرِيبَةٌ مِنَ الْبِدَاهَةِ

وليس بديهية . وربما قيل اسم « كان » و « يكون » هو « وجود السبب المطلق » و « قريباً » خبره . وقوله « من اليّسن بنفسه » عطف على قوله « قريباً » بتقدير « كان » مع العاطف على أن يكون « انّ للحادثات » اسمها و « من اليّسن بنفسه » خبرها ، أى ليس إذا كان وجود السبب المطلق قريباً عند العقل بشهرته وكان كون سبب ما للحادثات من اليّسن بنفسه يجب أن يكون وجود السبب بينا بنفسه ، فالشرط مركّب من الجزئين .

وحاصله أن منشاء توهم أولية وجود السبب المطلق وسببيّته إمّا اشتباه المشهور بالأولى أو إجراء حكم مقدّمة دليل المطلوب على نفسه ، فإنّ المطلوب وجود السبب المطلق وكون المبدء للحادثات من مقدّمات دليله فأجرى حكمه وهو البداهة إليه فالشيخ أبطل الأوّل بالجزء الأوّل من الشرط والثاني بالثاني إذ لا يلزم من بداهة مقدّمة الدليل بداهة المطلوب . ولا يخفى ما فى هذا التوجيه لفظاً ومعنى .

إن قيل : كيف قال التجربة يفيد الإقناع مع انّهم ذكروا انّها يفيد اليقين وعدّوا المجربّات من أصول اليقينيّات ؟

قلنا : هذا مقيد بقيودات مخصوصة وبدونها لا يفيد إمّا غلبة الظنّ وإن ضمّ اليها القياس المذكور ، ويمكن أن يقال انّها قبل صفّه ظنيّة وبعده بصير قطعيّة بناء على إرادة غير المتيقّن من غير التأكيد لامعناه الظاهر .

ثمّ لما بيّن انّ وجود السبب المطلق ليس حسّيّاً ولا تجرّيباً ولا أوليّاً ظهر انّه برهانيّ لا بدّ من إثباته ، فقال : ثُمَّ الْبَيَانُ الْمُبْرَهَانِيّ لِذَلِكَ ، أى لوجود سبب

المطلق لَيْسَ فِي الْعِلْمِ الْآخَرِ فَإِذَنْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فِي هَذَا الْعِلْمِ

فَكَيْفَ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ الْمَوْضُوعُ لِلْعِلْمِ الْمَبْجُوثِ عَنْ أحوَالِهِ

أى أحوال الموضوع فِي الْمَطَالِبِ أى مطالب هذا العلم أعنى مسائله ف « التّلام »

عوض الاضافة مَطْلُوبِ التَّوَجُّودِ فيه خبر لقوله « يكون » وإنها لا يمكن أن يكون موضوع العلم الذى يبحث فيه عن أحوال موضوعه مطلوب الوجود فيه لأن موضع كل علم يكون مسلّم الثبوت فيه .

٢

تنبيه - قيل : حكم الشيخ هنا بنظرية وجود السبب وافتقار الحادث إليه يناق حكمة في الاشارات ببدايته حيث قال : « كل شيء لم يمكن ثم كان فيبين في العقل الأول أن ترجح أحد طرفي إمكانه صار أولى بشيء وسبب ، وإن كان يمكن للعقل أن يذهل من هذا البين ويفرغ إلى ضروب أخرى من البيان » . ويمكن دفع المناطات بأن موضوع القضية في الاشارات هو الممكن المعلوم إمكانه ، كما يظهر من سوابق الكلام ولواحقه وافتقاره الى السبب عند الشيخ وغيره ممّن لم يلتفت إلى احتمالي الاولوية الذاتية والبخت والإتفاق بديهى أو حقيقة الممكن مالا يقتضى بذاته الوجود فإذا وجب كان له سبب بالضرورة ، وأمّا موضوعها هنا أعنى الحادثات فالمراد بها الممكنات الواقعية حين لا يعلم إمكانها سواء أريد بها الحادثات الذاتية أو الزمانية أو الأعم . ولا ريب في أن افتقارها إلى السبب ليس بديهى إذ بمجرد ملاحظة وجودها لا يمكن الحكم به لتجويز العقل في أول النظر كون وجوداتها من ذاتها فلا بد من إثباته إمّا ببيان أن كل موجود إمّا واجب بالذات أو ممكن بالذات ، وحيث ثبت بالبرهان وحدة الواجب ثبت أنها ليست واجبة بذواتها بل هى ممكنة محتاجة إلى السبب لعدم كون وجودها من ذاتها ، وإمّا بتأليف قياس هو أن وجودها لو كان من ذاتها لكانت لكافة واجبة ، وحيث وجب دوام وجودها مع أن معنى حدوثها مسبوقيتها بالعدم ذاتا أو زمانا فهى ممكنة محتاجة في ترجيح وجودها على العدم إلى غيرها .

وقد ظهر ممّا ذكر أن الحكم بافتقار الممكن بعد ثبوت إمكانه ومع قطع النظر عن الإحتالين بديهى وبدون ذلك نظرى . فالشيخ في الاشارات لما فرض الكلام في الممكن المعلوم إمكانه ولم يلتفت إلى الإحتالين حكم بالبداية ، وهنا لما فرضه في الحادث قبل ثبوت إمكانه حكم بنظريته . وبذلك يظهر أن التحقيق نظرية افتقار الموجودات

٢١

- المشاهدة إلى السبب ، سواء علم مسبوقتها بالعدم أم لا لتوقفه على إثبات إمكانها بأحد الدليلين ، ولتطرق أحد الإحتمالين المذكورين . ويظهر أيضا ضعف القطع بالمنافاة بين كلامي الشيخ و تصويب ما في الاشارات معللا بقضاء الضرورة لما عرفت ، وكذا يظهر ٣
- ضعف ما قيل ان السببية والمسببية بين الأشياء لو لم يكن ضرورة فالبرهان عليهما ، فإن الشيخ لم يتعرض ولم يزد في مقام بيان احتياج الممكن إلى العلة على دعوى البداهة ٦
- والتمسك لإثباته بكفتي الميزان كما ارتكبه المحقق الطوسي غير مفيد ، إذ ليس فيهما إلا مشاهدة الحسن بأنه لا يترجح إحداهما مع التساوي ويترجح بعد انضمام شيء إليه وقد حكم بأن الحسن فعله تادية المصاحبة دون العلية ، على أن العقل لو حكم بها بتوسط ضرورة ٩
- فيظهر بداهة وجودها في الجملة ، فكيف نفي الشيخ بداهتها على الإطلاق وتخصيص النظرية بالسببية العامة والبداهة بالخاصة بالميزان مع بعده يدفعه عدم انتهاض البديهي الجزئي لإثبات النظرى الكلى ولو منع البداهة وجعل مشاهدة الميزان معد الفيزان ١٢
- الحكم الكلى خرج عن البرهان . ووجه الضعف ان البرهان على إثباتها ما ذكرناه وعدم تعرض الشيخ له لو سلم لم يضره وليس برهانهم عليه حديث الميزان وإنما أورده المحقق تمثيلا وتقريباً إلى الأذهان وكان مراده أن كثرة المشاهدة بأن أحد كفتيه لا يترجح إلا ١٥
- بترجيح مع غلبة الظن بأن الأكثريات لا يكون إتفاقية ، يحصل قياسا يفيدنا غلبة الظن بأن ذلك لعلاقة ذاتية لا بمجرد الإتفاق .

وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ ، هَذَا مَقْدَمَةٌ لِإِبْطَالِ الشَّقِّ الثَّالِثِ وَهُوَ مَوْضُوعِيَّةُ كُلِّ

- واحد بخصوصه بل الرابع أيضا كما نشير اليه ، أى إذا لم يجز كون موضوع العلم مطلوب الوجود أو موضوعية الأسباب المطلقة للإلهى لكونها مطلوبة فيه فَبَيِّنْ بِصِيغَةِ الْمَاضِي ١٨
- المجهول أو الاسم على أن يكون المراد ظهور ذلك مما ذكر أنه لَيْسَ الْبَحْثُ فِيهَا ٢١
- أى فى الأسباب القصوى مِنْ جِهَةِ الْوُجُودِ الَّذِي يَخْصُّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا
- أى من جهة حقيقة الخاصة المسماة بالوجود الخاص كما يأتى أعنى كونه فاعلا أو غاية أو غير ذلك ، وهو إشارة الى كيفية إبطال الثالث بخصوصه لأن ذلك أى الوجود

الخاص الذى هو السببية الخاصة مطلوب فى هذا العلم ، فلا يمكن أن يكون
الأسباب الخاصة موضوع له ، إذ موضوع كل علم يكون فيه مسلماً ، وأيضاً هذا العلم
يبحث عن معان ليست من عوارضها الذاتية فلا يجوز كونها موضوعاً له ولا أيضاً
من جهة ماهية جملة وكل هذا إشارة إلى كيفية إبطال الرابع وهو موضوعية
المجموع من حيث المجموع ، أى وليس النظر فيها من جهة الشيء الذى هو الجملة
والكل أعنى المجموع من حيث المجموع .

ولست أقول جملى وكلمتى لإعراض لدفع اشتباه الكلّى والجملى التى بمعناه
بالكلّى والجملى الذى بمعناه ، والمراد أن الجملة والكل هنا بمعناه الظاهر أعنى كل
الأسباب والمجموع المركب منها دون الكلّى الصادق على كل منها أعنى السبب المطلق
لأنه الشق الثانى الذى أبطله . وفى بعض النسخ وقع «مجملى» بدل «الجملى» وكأنه
أراد بالإجمال العموم والإبهام أى عام كلّى ، ويمكن أن يراد به معناه الأصولى وهو
المشترك اللفظى فإن النظر فى أجزاء الجملة تعليل لقوله : « ولا أيضاً » الخ
أى البحث عن أحوال أجزائها أقدم من النظر فى الجملة نفسها ضرورة توقف
النظر فى الكل على النظر فى أجزائه وإن لم يكن النظر كذلك أى أقدم فى
جزئيات الكلّى بالنسبة إليه . ومحصله أن العلم بالكل يتوقف على العلم بأجزائه ،
وأما العلم بالكلّى فلا يتوقف على العلم بجزئياته بل ربما كان الأمر بالعكس . أما فى العلم
التصورى فإذا كان علماً بالكنه وكان الكلّى ذاتياً لجزئياته فإن تصوّره حينئذ أقدم من
تصوّرها ، وأما فى التصديق فإذا كان قياساً أى استدلالاً بحال الكلّى على حال جزئياته
فإن التصديق حينئذ بحاله لكونه دليلاً أقدم من التصديق بحالها قبل الكل فى التصور
بوجه ما كالكلّى فى عدم التوقف .

قلنا : محل الفرق هو العلم بالكنه باعتبار قد علمته أى ليس النظر فى الجزئى
أقدم من النظر فى الكلّى باعتبار قد علمته ، وهو إما ما تقدم أو ما ذكره فى البرهان من أن
الكليات الجنسية أعرف عند العقل من الكليات النوعية وإن كانت الجزئيات

المحسوسة سابقة في الملاحظة ، أو كون تعقل الكلّي مجردا عن اعتبار وصف يفتقر إلى ملاحظة الجزئيات كالجنسية والنوعية ، فإنّ تعقله مع اعتبار هذا التجريد لا يتوقف على تعقلها ووجهه ظاهر ، وبدونه يتوقف عليه اذا اعتبار الجنسية المنطقية لكلّي كالحيوان يتوقف على العلم بجزئيات مختلفة الحقايق من حيث ذواتها لا من حيث وصفها الذّي هو كونها ذوات جنس ، إذ بهذه الحيثية يعقل معها الجنس أيضا فالمقدم بهذا الإعتبار تعقل ذواتها فقط كما حقق في محله .

فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ النَّظَرُ فِي الْأَجْزَاءِ إِمَّا فِي هَذَا الْعِلْمِ فَيَكُونُ هِيَ أَى الْأَجْزَاءِ أُولَى بِأَنْ يَكُونَ مَوْضُوعَةً إذ مصحح الموضوعية وهو البحث عن العوارض أقدم بالنظر إليها مع أنّه قد ظهر بطلان موضوعيتها للإلهي لكونها مطلوبة الوجود فيه ، وبذلك يظهر أنّ هذا الشقّ كسابقه في تبين بطلان موضوعيته ممّا ذكره بقوله «ولا أيضا» أو يَكُونُ فِي عِلْمٍ آخَرَ وَلَيْسَ عِلْمٌ آخَرَ يَتَضَمَّنُ الْكَلَامَ فِي الْأَسْبَابِ الْقِيَصُورِ غَيْرَ هَذَا الْعِلْمِ .

اعلم انّ حاصل هذا الدليل على ما ينبغي هو أنّ البحث عن أحوال أجزاء الكلّ مقدّم على البحث عن أحواله ، فلو كان البحث عن حال الشيء في علم مصححا لموضوعيته له لكانت أجزائه أولى بالموضوعية للإلهي من نفسه و وقوع البحث عن أحوالها فيه أقدم من وقوع البحث عن أحواله مع أنّ موضوعيتها له قد ظهر بطلانه ، وبذلك يظهر انّ في تقرير الشيخ قصور . وأما إن كان النَّظَرُ فِي الْأَسْبَابِ مِنْ جِهَةِ مَا هِيَ

مَوْجُودَةٌ وَمَا يَلْحَقُهَا مِنْ نِلْكَ النَّجْهَةِ لَهَا أَبْطَلُ الشَّقُوقِ الثَّلَاثَةِ الْآخِرَةِ من الأربعة وبقى الأوّل كان مظنة تردّد السامع في كيفية حاله من الصحة والبطلان ، فأورد حكمه بلفظه إمّا تفصيلا للمجمل الواقع في ذهنه وإزالة لتردّده بأنّه مع كونه خلفا يستلزم المطلوب وهو موضوعية مفهوم الوجود ولذا اخره في البيان ، وقيل انما اخره في البيان لأنّه الإحتمال الصّحيح مع كونه خلفا ، إذ كل بحث يتعلّق بشيء من حيث أنّه موجود مطلق من غير أن يكون نوعا متخصص الاستعداد طبيعيا أو تعليميا

يكون في الإلهي . فالبحث عن الأسباب الأربعة بما هي موجودة يكون فيه وهو يشعر بأن الموضوع هو السبب من حيث الوجود مع أنه الموجود بما هو موجود بلا مدخلية السبب كما يأتي في وجه التأخير مذكروا و إن أمكن ارجاعه اليه بأدنى عناية فيجب أن يكون الموضوع الأول أي موضوع الإلهي الذي هو أول الموضوعات وأعمها لتشعب ساير الموضوعات منه ، أو الموضوع الأول له إذ له موضوعات أخرى غير الموجود راجعة إليه وهي موضوعات المسائل والبراهين وإنما موضوعها الأول هو الموجود بما هو موجود هذا إشارة إلى استلزام هذا الشق للمطلوب وهو موضوعية مفهوم الموجود أو موضوعية السبب بانفراده مع بطلانه خلاف الفرض هنا ومع حيثية الوجود أيضا غير جاز إذ إثبات وجوده في الإلهي وجزء الموضوع ككتله في عدم مطلوبيته في هذا العلم والموجود بما هو موجود يصلح للموضوعية ، فبقى أن يكون هو الموضوع وعلى هذا لا يرد أن الموضوع فيما يبحث عنه من جهة هو المجموع لا مجرد الجهة كما في الطب والطبيعي . لأن ذلك فيما لم يصلح مجردها للموضوعية ولم يكن المقيد بها مطلوب الوجود في هذا العلم كما في العلمين والإلهي على خلاف ذلك .

فقد بان أيضا بطلان هذا الظن وهو أن هذا العلم موضوعه

الأسباب القصوى أي كما بان بطلان موضوعية الواجب بأن بطلان موضوعيتها أو كما بان بطلان موضوعيتها بالحيثيات المتقدمة بأن بطلان موضوعيتها من حيث الوجود ، وعلى هذا يكون التقييد في الأسباب القصوى ملحوظا ، وفي بعض النسخ ليست لفظة « هو » والمراد حينئذ إما الأول بجعل العطف للتفسير أو أنه قد بان أيضا بطلان ظن موضوعيتها من حيث الوجود وكذا بالحيثيات الأخرى . فعلى الأول لا يكون فيه إشارة إلى لزوم الخلف وعلى الآخرين يكون بل يجب أن يعلم أن هذا أي البحث عن الأسباب القصوى كماله ومطلوبه أي كمال الإلهي ومطلوبه الأصلي .

واعلم أن البحث عن الشيء والنظر فيه يراد به تارة إثبات وجوده وما يقومه

ماهيّة أو وجوداً، وأخرى لإثبات العوارض الذاتية له بعد تسليم تماميّة وجوده وحقيقته، والثاني يستلزم موضوعيّة هذا الشيء أو ما هو أعمّ منه دون الأوّل، فما هو كمال الإلهي من البحث عن الأسباب القصوى 'يحتمل الأمرين وإن كان الثاني أنسب بسوابق كلامه، ولا يلزم منه موضوعيّةها لنفس العلم بل لمسائله، وجواز كون نوع الموضوع موضوع المسألة وإثبات العوارض الذاتية له مما لا ريب .

٦ فصلٌ في تحصيل موضوع هذا العلم .

لما أبطل في الفصل الأوّل موضوعيّة الواجب والأسباب القصوى له ولم يحصل فيه موضوعه فعليّه في هذا الفصل ، ولذا عنون الأوّل بالطلب والثاني بالتحصيل .
٩ فَيَجِبُ أَنْ يُدَلَّ بِصِغَةِ الْمَجْهُولِ عَلَى الْمَوْضُوعِ الَّذِي لِهَذَا الْعِلْمِ لَا مَحَالَةَ حَتَّى يَتَبَيَّنَ الْغَرَضُ الَّذِي فِي هَذَا الْعِلْمِ . فإنّ الغرض في كلّ علم هو البحث عن العوارض الذاتية لموضوعه ، فإذا تعيّن تبين الغرض . ثمّ لاختلاف بين ناظرى كلامه في أنّ مراده لإثبات موضوعيّة الموجود ، وإنّما اختلفوا في حمل ما ذكره بقوله : « فنقول إنّ العلم الطبيعي » إلى قوله « وكذلك قد يوجد أيضا على ما لا يلزم منه تكرار وخلل » ، فنحن نفسر كلامه أوّلا ثمّ نشير إلى حقّ المحامل وباطلها ، فنقول ما ذكره في هذا الكلام يرجع إلى أمور ثلاثة :

أولها : ما أشار اليه بقوله المذكور إلى قوله : « ثمّ البحث » ويمكن في بادى النظر أن يقرّر حاصله بوجوه :

١٨ الأوّل ، أنّه مجرد تعيين موضوعات ساير العلوم بأنّها الجسم والنفس والمقدار بقسميه ، والمعقولات الثانية لامن حيث وجودها ومقومات وجودها وماهيّتها بل من حيثيّة أخرى يلحقها بعد وضعها موجودة متحصّلة القوام .

٢١ الثاني ، أنّه التّعين المذكور مع تعيين ما يبحث عنه فيها بأنّه يلحقها من الحيثيّة التي هي جزء الموضوع .

الثالث ، أنّه التّعين مع تعيين ما لا يبحث عنه أيضا وهو إمّا نفس الحيثيات المنفيّة

- جزئيتها أعنى وجود الموضوعات ومقوماتها ماهية ووجودا بمعنى أن إثبات شئ منها ليس فى شئ منها وان لم يكن علم ذلك الموضوع أو الاحوال اللاحقة لها لأجلها لانفسها أو ما يعتمدا ، بمعنى ان البحث عن وجود الموضوعات ومقوماتها أو ما يلحقها لأجلها أو لجهة أخرى غير جهة الموضوع أى اثبات الموضوعات فى أنفسها وأثبت المقومات واللواحق المذكورة لها ليس فى شئ منها ، ولأرب فى أن التعيين الأخيرين من لوازم الأول كما أن الثالث لازم الثانى لظهور ان المبحث عنه فى كل علم هو ما يعرض موضوعه من حيث هو موضوع وغيره من الحيثية وما يتقدمها من وجود الموضوع والمقومات وغيرها بعوارضها الذاتية والغريبة لا يبحث عنه فيه ، وعلى هذا يثبت منه أن إثبات مقومات موضوع كل علم فى أنفسها وإثبات أحوالها لا يكون فيه ولا يختص النفي باثباتها له ، فإثبات وجود كل من الجوهر والهوى والصورة فى نفسه وإثبات أحواله له لا يجوز أن يكون من الطبيعى كما أن إثبات الثلاثة للجسم أى بيان تألفه منها وإثبات ما يعرضه من حيث الجوهرية والتألف لا يكون فيه لاشتراك الجميع فى عدم كونه بحثا عن العوارض الذاتية للموضوع ، وعلى هذا فالكلام فى كون التلازم مرادا هنا ام لا . والحق الأول لتصريحه به فى موضوع الرياضى وظهوره فى الخلق ، وحينئذ ثالث التقارير أصح شقوقه ثالثا ، إذ لا وجه للتخصيص مع كون التعميم مقتضى الدليل . وعلى أى تقدير أشار الى الامر الاول بقوله :

فَنَقُولُ إِنَّ الْعِلْمَ الطَّبِيعِيَّ قَدْ كَانَ مَوْضُوعُهُ الْجِسْمَ وَلَمْ يَكُنْ

- مِنْ جِهَةٍ مَا هُوَ مَوْجُودٌ وَلَا مِنْ جِهَةٍ مَا هُوَ جَوْهَرٌ وَلَا مِنْ جِهَةٍ مَا هُوَ مَوْلَفٌ مِنْ مَبْدَئِيهِ أَعْنَى الْهَيُولَى وَالصُّورَةَ بِأَنْ يَكُونَ هَذِهِ الْجِهَاتُ جُزْءَ الْمَوْضُوعِ أَى مَلْحُوظَةٍ فِى مَوْضُوعِيَّةِ الْجِسْمِ حَتَّى يَبْحَثَ عَنِ الْأَحْوَالِ الَّتِي لَهَا لِأَجْلِهَا وَلَتَكُنْ مِنْ جِهَةٍ مَا هُوَ مَوْضُوعٌ لِلْحَرَكَةِ وَالسَّكُونِ ظَاهِرُهُ لَا يَفِيدُ أَزِيدُ مِنَ التَّقْرِيرِ الْأَوَّلِ فَلَا بَدَّ لِحَمْلِهِ عَلَى الثَّلَاثِ مِنْ أَنْ يُوْخَذَ لِأَزْمِهِ وَيَقَالُ فَيَكُونُ بِحْثُهُ عَمَّا يَعْرُضُ بِهِذِهِ الْجِهَةِ فَلَا يَبْحَثُ عَنْ وَجُودِهِ وَجَوْهَرِيَّتِهِ وَتَأْلَفِهِ عَنْ مَبْدَئِيهِ بَلْ كَلَّمَاسِقُ

هذه الجهة من اللواحق والمتعلقات أى لا يكون إثباتها فيه لأنها لا يلحقه بهذه الجهة
 لسبقها عليها فى التحقق والثبوت على أن الأمور الثلاثة من مقومات الجسم ولا يبحث
 فى العلم عن وجود موضوعه ومقومات وجوده وماهيته والهيولى والصورة من مقومات
 ماهيته، وكذا الجوهر لكونه جنساً عندهم ولومنع جنسيته فلا ريب فى عدم كونه من عوارضه
 الذاتية، فلا يبحث عنه فى العلم الذى هو موضوعه، وجعل الجزئين من مقومات الوجود
 دون الماهية يدفعه الجزئية الموجبة لتقويمها كالجوهر. وربما وجهه بأن الجزء الخارجى
 لتقدمه على الكل فى الوجود يكون من مقوماته وإن كان من مقوماتها أيضا، والذهنى لعدم
 تقدمه عليه كما قيل لا يكون إلا مقوماً لها.

٩ إن قيل: لو كان موضوع الطبيعى هو الجسم بالجهات الثلاث لم يجز أيضاً أن يبحث
 عنها ويثبت فيه، إذ حينئذ يكون من أجزاء الموضوع ومقوماته، فلا يجوز أن يثبت فيه
 كما يذكر فى موضوع الرياضى فما الحاجة فى عدم البحث عنها فيه إلى نفي جزئيتها لموضوعه
 وإثبات جزئية الحركة والسكون له، فظاهر هذا النفي والإثبات يفيد كون مراده أنه
 لا يبحث فيه عما يعرضه لهذه الجهات لعدم تقييد الموضوع بها لاعتن نفسها وإلا لم يفتقر
 إلى نفي مدخليتها فى الموضوعية لثبوت المطلوب معها أيضا.

١٥ قلنا: لا ريب فى أن كل ما كان قيداً للموضوع علم لا يبحث عنه أى لا يثبت فيه
 وما ليس قيداً إن كان مما يعرضه بعد التقييد، فلا شبهة فى كون البحث عنه فيه، وإن كان
 أعم وجوداً من القيد وسابقاً عليه فى التحقق لكان أولى منه بعدم جواز البحث عنه فيه.
 ١٨ وحينئذ نقول: لما كان موضوع الطبيعى فى الواقع هو الجسم بالجهة المذكورة لالجهات
 الثلاث لسبقها عليها، فاذا لم يجز البحث عن حيثية الموضوع أى إثباتها فيه لم يجز عن
 الجهات السابقة عليها بطريق أولى. فمراد الشيخ من نفي تقييد الموضوع فى الطبيعى
 والمنطق بالمقومات بيان لما هو الواقع مع أن خصوص قيد موضوع الطبيعى أعنى الحركة
 والسكون بما لم يمكنه التصريح بعدم البحث عنه فيه أو إثباتها فيه، ولذا أورد ذلك
 اعتراضاً على جزئياتها للموضوع واجيب بما أجيب كما مر.

وأما الرياضي فلما كان قيد موضوعه أعنى التجرد عن المادة والمقارنة مما لا يبحث عنه فيه فجعلها كوجود الموضوع وجوهريته أو عرضيته في عدم إثباته في العلم . ثم ما احتمل من كون مراده عدم البحث عن مجرد العوارض اللاحقة للجسم بالجهات الثلاث لا عن نفسها فع بعده يخالف مقتضى الدليل وكلماته الآتية على أن هذه محققة الوجود، فلا وجه لترك الأمور المحققة التي إثباتها في الإلهي دون الطبيعي إلى ما لا يعلم ثبوتها في الواقع وإثباتها في علم .

وَالْعُلُومُ الَّتِي تَحْتَ الْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ أَبْعَدُ مِنْ ذَلِكَ مِنْ كَوْنِ

موضوعها هو الجسم بالجهات الثلاث وكون البحث فيها عن نفسها وما يعرضه لأجلها إذ التخصيص فيها أزيد من التخصيص فيه، فلا يكون موضوعها الجسم بهذه الجهات بل يكون شيئاً لا يكون هي من عوارضه فلا يكون إثباتها فيها . ثم أصول الطبيعي ثمانية : سمع الكيان المعروف لما يعلم الطبيعيات من الأحوال وعلم السماء والعالم أى ما يعرف فيه احوال الأجسام البسيطة ومبحث الكون والفساد وما يتعلق بهما وفن الآثار العلوية أى ما يبحث فيه عن كايئات الجو والمركبات الناقصة ومبحث المعادن أعنى المركبات الجهادية وعلم النبات ومعرفة طبائع الحيوانات وفروعها الطب وأحكام النجوم وعلم التعبير وعلم الفراسة أى الاستدلال من الخلق على الخلق . وعلم الطلسمات وهو علم تمزيج القوى السماوية بالأرضية لينحصل أمر غريب وعلم النيرانجات وهو تمزيج بعض القوى الأرضية ببعض آخر لذلك وعلم الكيمياء أى معرفة سلب خواص بعض المعادن وإفادتها خواص غيرها ليتوصل بها إلى اتخاذ جوهر ثمين كالذهب والفضة وكذلك الخلقيات

أراد بها الحكمة العملية تسمية للشيء باسم جزئه أى هي أيضاً كالطبيعي في عدم البحث فيها عن موضوعها الذي هو النفس أو العمل أو احوالهما من حيث الوجود والجوهرية أو العرضية أو نحوهما مما يبعد عن المحسوسات إذ موضوعها أحدهما من حيثية لا يكون هذه الأمور وما يعرضه لأجلها من عوارضه الذاتية فلا يكون إثباتها فيه . وهذا ظاهر فيما ذكرناه من إرادة التلازم أو التشبيه بين الطبيعي والخلقيات في موضوعية الجسم غير جاز ، فلا بد أن يكون

في كيفية البحث إلا أن يقال المراد التشبيه بينهما في عدم كون موضوعية موضوعها من حيث الوجود ومقوماته. وقد قيل أى وكذلك العلوم السياسية والخلقية في أن موضوعها ليس الموجود بما هو موجود بل شيء آخر تحته يثبت في علم فوقها وهو لا يناسب ما سبق إذ ليس المراد نفي موضوعية الموجود لهذه العلوم .

وَأَمَّا الْعِلْمُ الرِّيَاضِيُّ فَقَدْ كَانَ مَوْضُوعُهُ إِمَّا مِقْدَارًا مُجَرَّدًا عَنْ

الْمَادَّةِ فِي الذَّهْنِ كَمَا فِي مَوْضُوعِ الْهَنْدَسَةِ ، وَإِمَّا مِقْدَارًا مَأْخُوذًا فِي الذَّهْنِ

مَعَ مَادَّةٍ كَمَا فِي مَوْضُوعِ الْهَيْئَةِ فَإِنَّهُ الْأَجْرَامُ الْعُلُويَّةُ وَالسُّفَلِيَّةُ مِنْ حَيْثُ كَيْمَاتُهَا كَمَا مَرَّ

وَهِيَ مِقْدَارٌ مَأْخُوذٌ مَعَ الْمَادَّةِ وَإِنْ كَانَ بِالْعَرَضِ وَإِمَّا عَدَدًا مُجَرَّدًا عَنْ الْمَادَّةِ كَمَا فِي

مَوْضُوعِ الْحِسَابِ ، هَذَا بِنَاءٌ عَلَى الظَّاهِرِ وَمَا يَأْتِي مِنْ أَنَّ الْحِسَابَ يَبْحَثُ عَنِ الْعَدَدِ الْمَأْخُوذِ

مَعَ الْمَادَّةِ مَبْنًى عَلَى دَقِيقِ النَّظَرِ فَلَا مَنَافَاةَ وَإِمَّا عَدَدًا فِي مَادَّةٍ كَمَا فِي مَوْضُوعِ

الْمُوسِيقَى فَإِنَّهُ الصَّوْتُ مِنْ حَيْثُ قَبُولُهُ النَّسَبَ الْعَدَدِيَّةَ وَهُوَ عَدَدٌ مَأْخُوذٌ مَعَ الْمَادَّةِ

وَإِنْ كَانَ بِالْعَرَضِ فَهَذَا الْكَلَامُ يَرْجِعُ إِلَى مَا ذَكَرَهُ سَابِقًا مِنْ أَنَّ مَوْضُوعَهُ إِمَّا كَيْمَاتُ الْخ

وَلَمْ يَكُنْ أَيْضًا ذَلِكَ الْبَحْثُ أَيْ كَمَا لَمْ يَكُنْ بَحْثُ الطَّبِيعِيِّ رَاجِعًا إِلَى إِبْثَابِ

الْمَوْضُوعِ وَمَقُومَاتِهِ فَذَلِكَ بَحْثُ الرِّيَاضِيِّ لَمْ يَكُنْ مُتَّجِهًا إِلَى إِبْثَابِ إِبْثَابِ أَنَّهُ

الْمِقْدَارُ الَّذِي هُوَ الْمَوْضُوعُ مِقْدَارٌ مُجَرَّدٌ أَوْ فِي مَادَّةٍ أَوْ عَدَدٌ مُجَرَّدٌ أَوْ فِي

مَادَّةٍ وَهَذَا مَا أَشِيرَ إِلَيْهِ سَابِقًا مِنْ تَصَرُّحِهِ الْآتِي بِأَنَّ قَيْدَ مَوْضُوعِ الْعِلْمِ لَا يَثْبُتُ فِيهِ لِأَنَّهُ

الْمَقُومُ لَهُ مِنْ حَيْثُ الْمَوْضُوعِيَّةُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَقُومًا مِنْ حَيْثُ الْوُجُودُ وَالْمَاهِيَّةُ ، فَلَمْ يَكُنْ

لَهُ حَاجَةٌ فِي عَدَمِ الْبَحْثِ عَنْ وُجُودِ الْجِسْمِ وَمَقُومَاتِهِ فِي الطَّبِيعِيِّ إِلَى نَفْيِ مَدْخَلِيَّتِهَا فِي

الْمَوْضُوعِيَّةِ ، وَقَدْ عُرِفَتْ تَوْجِيهِ الْكَلَامِ بِأَنَّ الْبَحْثَ فِيهِ مِنْ جِهَةِ الْأَحْوَالِ

الَّتِي يَعْزِضُ لَهُ أَيْ لِكُلِّ مِنَ الْمِقْدَارِ وَالْعَدَدِ أَوْ لِمَوْضُوعِهِ بَعْدَ وَضْعِهِ وَتَسْلِيمِهِ

كَذَلِكَ أَيْ مُجَرَّدًا أَوْ مَادِيًا أَوْ مِقْدَارًا أَوْ عَدَدًا كَذَلِكَ . وَحَاصِلُهُ أَنَّ إِبْثَابَ وُجُودِ

الْمِقْدَارِ أَوْ كَوْنِ الشَّيْءِ مِقْدَارًا وَمَقُومَاتِهِ أَغْنَى التَّجَرُّدَ وَالْمَادِيَّةَ لَا يَكُونُ فِي الرِّيَاضِيِّ لَمَّا

ذَكَرَ فِي الطَّبِيعِيِّ مِنْ أَنَّ إِبْثَابَ مَوْضُوعِ الْعِلْمِ وَمَقُومَاتِهِ لَا يَكُونُ فِيهِ . فَالْبَحْثُ عَنْ كَوْنِ

- الشيء مقدارا أو عدداً مجرداً أو مادياً وعن كون الخطّ والسّطح والجسم مقدارا متّصلاً وعن كون الخمسة مثلاً عدداً أو كون هذه الأشياء جواهر أو أعراضاً لا يقع في الرياضيّ، وإنّما بحثه عن العوارض الذّاتية للمقدار بعد وضع وجوده وتام حقيقته . ثمّ هذا الكلام صريح بما ذكرناه من إرادة اللّازم المذكور بقسميه إذ بعد ما عيّن موضوع الرياضيّ بأنّه المقدار بقسميه ووصفيه صرح بعدم البحث فيه عن وجوده ومقداريّة الشيء ووصفيه وانحصار البحث فيه عمّا يعرضه بعد كونه موجوداً متحصّل القوام والوصف . وَالْعُلُومُ
- التّي تحت الرياضيّاتِ أولى بأن لا يكون البحث فيها متّجهاً إلى آخره فصلة «الأولى» محذوفة والباقي قوله بأنّ لَا يَكُونُ نظرهما للسّببيّة أي هذه الأولويّة بسبب عدم كون نظرهما إلا في العوارض التّي يَلْحَقُ أوضاعاً أخصّ من هذه الأوضاع وجعل
- «الباء» المذكورة صلة للأولى يفسد المعنى إلّا على توجيه نذكره . والمراد من هذه الأوضاع إمّا حيثيّة الوجود الجوهريّة أو العرضيّة أو حيثيّة المقداريّة والعدديّة المجردتين أو الماديتين، والثّاني أنسب إذ نظر الرياضيّ إنّما كان في العوارض التّلاحقة بالحيثيّة الثّانية التّي هي أخصّ من الحيثيّة الأولى ، فيجب أن يكون نظرماتحتّه من العلوم في العوارض التّلاحقة من حيثيّة هي أخصّ من الثّانية أيضاً . نعم يمكن تصحيح الأوّل بأن يجعل «الباء» المذكور صلة للأولى ويقال المراد أن نظر الرياضيّ لما كان في العوارض التّلاحقة من الحيثيّة الثّانية التّي هي أخصّ من الحيثيّة الأولى ، فالعلوم التّي تحتّه أولى بذلك وإنّما اكتفى بمجرد ذلك مع أنّ نظرهما فيما يلحق من حيثيّة هي أخصّ من الثّانية أيضاً أو مع مساواتها للرياضيّ أيضاً يثبت المطلوب من عدم البحث عن الحيثيتين فيها ، ويمكن أن يراد به الأوضاع ما يعمّ الحيثيتين وعلى التقادير ويلزم أظهرية عدم إثبات الأمور المذكورة أعني وجود الموضوع وجوهريّته أو عرضيّته وكون الشيء مقدارا أو عدداً مجرداً أو مادياً في هذه العلوم، إذ لو كان البحث عن وجود الأعمّ عند البحث عن أحواله مفروغا عنه لكان البحث عنه عند البحث عن أحوال الأخصّ مفروغا عنه بطريق أولى .
- ثمّ أصول الرياضيّ هي الأربعة المذكورة وفروعها المندرجة تحتها كثيرة كعلم التقاويم

المندرج تحت الهيئة، وعلمى الجمع والتفريق والجبرو والمقابلة المندرجين تحت الحساب،
وعلم اتخاذ آلات النغمات المندرج تحت الموسيقى، وعلوم المساحة والأوزان والمناظر ونقل
المياه وجرّ الأثقال المندرجة تحت الهندسة . ٣

وَالْعِلْمُ الْمَنْطِقِيُّ كَمَا عَلِمْتَ فَقَدْ كَانَ مَوْضُوعُهُ الْمَعْنَانِي

الْمَعْقُولَةِ الثَّانِيَةِ الَّتِي تُسْتَنْدُ إِلَى الْمَعْنَانِي الْمَعْقُولَةِ الْأُولَى فَإِنَّ الْكَلِيَّةَ

والجنسية والنوعية وأمثالها معقولات ثانية مستندة إلى معقولات أولى هي الجسم والحيوان ٦

والإنسان وأشباهها، وهذا أى كون موضوعه المقولات الثانية إنما هو عند الشيخ ومن تبعه،

والحق المتصور أنه المعلومات التصورية والتصديقية كما ثبت في محله . وقوله : مِنْ

جِهَةِ كَيْفِيَّةٍ مَا يُتَوَصَّلُ بِهِ مِنْ مَعْلُومٍ إِلَى مَجْهُولٍ متعلق بالمعاني المعقولة الثانية ٩

أى موضوعيتها من جهة كيفية الشيء الذى يتوصل بهذا الشيء من معلوم إلى مجهول ، فالمراد

بما يتوصل به هو تلك المعقولات بكيفيةها فكأنه قيل موضوعيتها من حيث عروض كيفية

لها يصير لاجلها موصلة ، وفي بعض النسخ « يتوصل بها » بتأنيث الضمير وهو يرجع إلى المعاني ١٢

المعقولة وكلمة « ماء » مصدرية أى من جهة كيفية التوصل بها لَا مِنْ جِهَةِ مَا هِيَ

مَعْقُولَةٌ لَهَا الوجودُ الْعَقْلِيُّ الَّذِي لَا يَتَعَلَّقُ بِمَادَّةٍ أَصْلًا أو يتعلق بِمَادَّةٍ

غير جسمانية ، قوله « لها » الخ صفة موصحة لقوله « هى معقولة » وفي بعض النسخ « ولها » ١٥

بالواو فيكون عطف تفسير له فلا يختلف المعنى أى لا من جهة وجودها العقلى الذى لا يتعلق

عليها بمادة أصلا إذا كان وجودها فى العقول ، فإن المادة لا يطلق عليها أصلا أو بمادة غير

جسمانية إذا كان فى النفس ، فإنه قد يطلق عليها المادة لأن المراد بها ما فيه قوة الشيء وفيها ١٨

قوة العلوم ، ويمكن أن يكون الاعتباران بالنظر إلى النفس باعتبار اصطلاحين فى إطلاق

المادة عليها وعدمه ، فالكلام على الأول تقسيم وعلى الثانى ترديد ، وقيل الكلام ترديد

وبناء الشق الأول على إرادة الهوى من المادة والثانى على إرادة المحل منها ، فان ٢١

المعقولات الثانية مع عدم تعلقها بالهوى لا يخلو شيء منها عن التعلق بالمحل فإن الطبيعة

باعتبار محل للكلية والجنسية وباعتبار محل للنوعية وفيه تكلف لا يخفى . ثم حاصل ما

ذكره ان موضوعية المعقولات الثانية للمنطق من حيث التوصل المذكور لا من حيث وجودها العقلى، فالحيثية الثانية لتقدمها على الأولى^٦ وكونها مقومة لها لانحصار وجودها بها لا يكون إثباتها فيه. لما ظهر من ان إثبات موضوع العلم ومقوماته لا يكون فيه وفائدة نفي جزئيتها للموضوع مع منعها الإثبات أيضا كما ذكر فى الطَّبِيعِي .

قد اوضح الشيخ هذا المقام فى التعليقات بقوله : «موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى^٦ من حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول» وشرح ذلك ان لاشيء معقولات أول كالجسم والحيوان وما اشبهها، ومعقولات ثانية يستند إلى هذه الأشياء كلية وجزئية وشخصية، ذاتية أو عرضية وما أشبهها . والنظر فى إثبات هذه المعقولات الثانية يتعلق بعلم مابعد الطبيعة ، فهى موضوعة لعلم المنطق لاعلى نحو وجودها مطلقا فإن وجودها مطلقا يثبت هناك وهوانته هل لها وجود فى الأعيان أو فى النفس بل بشرط آخر وهوان يتوصل بها من معلوم إلى مجهول ، وإثبات هذا الشرط يتعلق بعلم مابعد الطبيعة وهو أن يعلم ان الكلتى قد يكون جنساً وقد يكون فصلا وقد يكون نوعا وقد يكون خاصة وقد يكون عرضا عاما ، فإذا ثبت فى علم ما بعد الطبيعة الكلتى الجنسى والكلتى النوعى صار الكلتى بهذا الشرط موضوعا لعلم المنطق ، ثم ما يعرض للكلتى بعد ذلك من لوازمه وأعراضه الذاتية يثبت فى علم المنطق والجهات أيضا شرايط يصير بها المعقولات الثانية موضوعة لعلم المنطق وهو أن يعلم ان الكلتى قد يكون واجبا أو ممتنعا أو ممكنا فقد يصير بذلك الكلتى موضوعا للمنطق .

وأما تحديد هذه الأشياء وتحقيق ماهياتها فيكون فى علم المنطق لا فى علم مابعد الطبيعة كالحال فى تحديد موضوعات ساير العلوم ومثال المعقولات الثانية فى علم الطبيعة الجسم فإن إثباته يكون فى الفلسفة الأولى^٦، وكذلك إثبات الخواص التى يصير بها الجسم موضوعا لعلم الطبيعة وهى الحركة والتغير يكون فيها . وأما الأعراض التى يلزم بعد الحركة والتغير، فإثباتها فى علم الطبيعة، فنسبة الجسم المطلق إلى علم الطبيعة كنسبة المعقولات الثانية إلى علم المنطق ، ونسبة الحركة والتغير إلى علم الطبيعة كنسبة الجهات والجنسية

والنوعية إلى علم المنطق .

- ٢ . وأما تحديد الجسم والحركة وتحقيق ما هيئاتهما فيصّح أن يكون في علم الطبيعة أو تحديد المبادئ والخواصّ التي يصير بها المبادئ موضوعا لعلم ما يكون إلى صاحب ذلك العلم إن كان موضوع ذلك العلم مركّبا . وأما اثبات المبادئ والخواصّ التي يصير بها المبادئ موضوعا لذلك العلم فيكون إلى علم آخر على ما شرح في البرهان في إثبات الجهات في علم ما بعد الطبيعة وتحديداتها في المنطق كما إنّ إثبات الحركة في الفلسفة الأولى وتحديداتها في علم الطبيعة ، والموجب والسّالب يثبت في علم ما بعد الطبيعة في باب الموهو والغيرية فإنّه يوجد فيه كليّا ويصير موضوعا لعلم المنطق . وأما أنّه أيّ مقدّمة تناقض أيّ مقدّمة وغير ذلك ممّا هذه سبيله في المنطق . فالمعقولات الثّانية أعني الكليّات الجنسيّة والنوعيّة الواجبة والممكنة موضوع المنطق ، فالأولى أعني الجنسيّة والنوعيّة والفصلية والعرضيّة والخاصّة ينتفع بها في التّصور، والواجبة والممكنة وغيرهما ينتفع بها في التّصديق .
- ١٢ فهذه الكليّات لأعلى الإطلاق بل على هذه الصّفات وهي من حيث يتوصّل بها من معلوم إلى مجهول هي موضوع المنطق ، وأما على الإطلاق فلا ينتفع بها في علم ، مثال ذلك الصّوت المطلق لا ينتفع به في علم الموسيقى . فالمعقولات الثّانية على نوعين : مطلقة ومشروطة فيها شرط ممّا ويصير بذلك الشّروط موضوعا لعلم المنطق « انتهى » . وإنّما ذكرناه بطوله لتضمّنه بعض الفوائد هذا . وبقوله : « أو يتعلّق بمادّة غير جسمانيّة » قد تمّ الأمر الأوّل .
- ١٨ وحاصله كما عرفت يرجع إلى تعيين موضوعات هذه العلوم وعدم البحث عنها وعن مقومات وجودها وماهيّتها ، بل عن كلّ ما يتقدّم على حيثيّات الموضوعات فيها .
- وقيل : حاصله بعد التّعيين المذكور عدم البحث فيها عن مجرّد الموضوعات ولا يعرض فيه لعدم البحث عن غيرها .
- ٢١ وفيه : إن أراد بالغير ما يعمّ مقومات الموضوع وأحوالها الذاتيّة فهو خلاف تصرّحاته وتلويحاته ، وإن أراد به مالا تعلّق له بالموضوع ومقوماته أصلا فهو تخصيص بلا حجة مع أنّ وجود مثله نادر .

والحاصل ان الشيخ إنما عيّن الموضوع وحديثه ليظهر منه عدم البحث عما يتقدمها من المقومات وأحواله العارضة لأجلها بل غيرهما أيضا ، سواء أريد بالبحث إثبات الأولى له أو في أنفسها وإثبات الثانية للأولى من حيث هي اوله لأجلها . وثانيها ما أشار إليه بقوله : « ثمّ البحث » الى قوله : « ولا يجوز أن يوضع » . ويمكن أن يقرّر بوجهين : أحدهما انّ الأبحاث السابقة كما لا يجوز وقوعها في العلوم المذكورة بملاحظة الموضوع لا يجوز وقوعها فيها بملاحظة التعريف لأنّها يبحث عن المحسوسات وهي ليست بمحسوسة مع أنّ وقوع البحث عنها وإثباتها مما لا بدّ منه فيجب أن يقع في علم يبحث عن المفارقات وهذا مركّب من مقدمات ثلاث أشار إلى الثانية بقوله : « ثمّ البحث » إلى قوله « وليس يجوز » وإلى الأوّل بقوله : « ليس يجوز » إلى قوله : « فهو إذن » ولما توقّف إثبات الثانية على إثبات التعاليل وكان الأوّل ظاهرا بخلاف الثانية فبيّنه بقوله : « ثمّ الجوهر إلى آخره » بعد تخصيص الأبحاث السابقة بإثبات الموضوعات كما أشرنا إليه أخيرا أنّ ههنا أمورا غير ما تقدّم يجب البحث عنها وليس في العلوم المذكورة فلا بدّ أن يقع في علم وفيه ما تقدّم وتعلم أن الأمور الآتية هي الماضية ، وعلى أيّ تقدير أشار إلى الأمر الثاني بقوله :

ثُمَّ الْبَحْثُ عَنْ حَالِ الْجَوْهَرِ الَّذِي هُوَ مِنْ مُقَوِّمَاتِ مَوْضُوعِ الطَّبِيعِيِّ

بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ وَجَوْهَرٌ قد تقدّم في نظائر هذه العبارة أنّ « الباء » للسببية و « ما » موصوفة و « هو » مبتدأ مرجعه « ما » و « موجود » خبره أو مرجعه « الجوهر » والعايد إلى « ما » محذوف أي بسبب شيء ذلك الشيء موجود وجوهر ، أو بسبب شيء هو أي الجوهرية موجود وجوهر أعني الوجود والجوهرية فإنّ صدقهما عليه بسببهما ، وقد مرّ جواز كون « ما » موصولة أو مصدرية . ومحصّلّه على التقادير أن البحث عن وجود الجوهر وجوهرية الشيء يعني إثباتهما أو البحث عن احوال الجوهر من حيث الوجود أو الجوهرية بمعنى جعله بإحدى الجهتين موضوعا وإثبات ما يعرضه بهذه الجهة له . ومدعى المغاربة بين هذه الأمور والأمور السابقة جعل ذلك دليلا عليها أو نفى البحث عن الجوهر في نفسه أي إثباته أو إثبات

العوارض له مما لم يتقدم ، وإنّما المذكور التزاما نفي إثبات الجوهرية للجسم أو نفي ما
يعرضه لأجلها، وضعفه ظاهر مما مرّ وَعَنِ الْجِسْمِ الذى هو موضوع الطبيعى بِمَا
هُوَ جَوْهَرٌ أى إثبات جوهريته أو ما يعرضه لأجلها له بأن يجعل بهذه الجهة موضوعا
ويبحث عن أحواله العارضة له لأجلها، ثمّ عدم تعرضه للبحث عن وجوده وتألفه عن
مبدئيه مسامحة أو إحالة على الظهور . وربّما علل الأوّل بالإستغناء عن إثبات وجوده
كما يأتى فى أوّل فصل المقولات، والثانى باشتراك المقدارين الجوهر المقوم والكم، فى
ذكره كفاية وهو كما ترى وَعَنِ الْمِقْدَارِ وَالْعَدَدِ الذين هما موضوع الرياضى
بِمَاهُمَا مَوْجُودَانِ هذه العبارة كنظايره المتقدمة يحتمل الوجهين ، وتشنية الضمير على
الأوّل مع رجوعه إلى «ما» باعتبار المعنى ، ولفظة «ما» كما تقدم يحتمل الموصوفية والمصدرية
وتأتى الوجهين إنّما هو على الأولين دون الأخيرة كما لا يخفى وجهه وَكَيْفَ وَجُودَ بِنَهِمَا
«كيف» هنا مصدر بمعنى الكيفية ولذا جرّ ما بعده بإضافته إليه ، وهو لا يحتمل الوجه
الثانى إذلا معنى لقولنا بسبب شيء هما أى المقدار والعدد به كيف وجوديهما فيتعيّن فيه
الأوّل : ويكون اما معطوفا على قوله : «موجودان» ليكون من عطف المفرد على المفرد أو
على قوله : «هما موجودان» بعد تقدير عايد للفظ «ما» فى المعطوف ليكون من عطف الجملة
الإسمية على مثلها ، وعلى التقدير الأوّل يتعيّن حمل الجملة الأولى على الوجه الأوّل ويكون
المعنى أى بسبب شيء هما أى ذلك الشيء وجودا هما وكيفية وجوديهما . وتشنية الضمير فى
المعطوف مع كونه مفردا لتبعية المعطوف عليه أو لأجل المضاف إليه ، فإنّ تشنيته توجب
تشنية المضاف معنى ، ولا يمكن حملها على الثانى لإيجابه ارادة التشنية والمفرد منها باعتبارين وهو
قبيح ، وعلى التقدير الثانى يمكن حملها على الوجهين ، والمعنى على الأوّل أى بسبب شيء هما
أى ذلك الشيء وجودا هما هو أى ذلك الشيء كيفية وجوديهما ، وعلى الثانى
أى بسبب شيء هما أى المقدار والعدد موجودان به وهو الوجود وبسبب شيء وهو كيفية
وجوديهما ، وعلى أى تقدير لفظه «ما» بالنسبة إليه إنّما يحتمل الموصوفية والموصولية ولا يحتمل
المصدرية إذ هو مصدر . بما أضيف إليه فلا معنى لتأويله بالمصدر، ويمكن عطفه على لفظ «ما»

- أی بسبب شیء الخ وسبب کیف وجودیهما وهذا یتأتى على الحملین للجملة الأولى. ثم لو جعلت لفظة «ما» بالنسبة إليها مصدریة حتى تأول المصدر فحال العطف ظاهر. وحاصل ما ذكره أن البحث عن وجودهما أى إثباته أو عن کیفیة وجودیهما إی اثبات عرضیتیهما وافتقارهما إلی الموضوع أو البحث عن أحوالهما أى إثباتها لهما بعد جعلهما موضوعین وقد عرفت اندراج الكل فی الإيجاب السابقة وَعَنِ الْأُمُورِ الصُّورِيَّةِ الَّتِي لَيْسَتْ فِي مَادَّةٍ أَوْ هِيَ فِي مَادَّةٍ غَيْرِ مَادَّةِ الْأَجْسَامِ وفي بعض النسخ «التصورية» وكأنه الأصوب، وعلى التقديرين إشارة إلى موضوع المنطق كما هو الظاهر من سياق كلامه حيث أعاد ما ذكره أولاً على الترتيب حتى ما ذكره في موضوع المنطق من التعلق بالمادة وعده وعدم إعادته موضوع الخلق مسامحة أو إحالة على الظهور. ثم التعبير عن موضوعه بالأمور التصورية فلا ريب في صحته بعد حمل التصور على ما يرادف العلم ليشمل القضية والقياس وغيرهما من الأمور التصديقية، ولو حمل على مقابل التصديق يمكن أن يقال الموضوع منها مفهومها لاذاتها وهو مفهوم تصوري. وأما التعبير عنه بالصورية فلأن العلم صورة المعلوم والموضوع وإن كان هو المعلوم إلا أن بنائه هنا على اتحادهما. ثم على النسختين يفسر قوله: «التي ليست» الخ كما مر. وقيل الصورة بمعنى الأمر بالفعل إما يفتقر في وجودها الخارجی إلى مادة جسمانية وهي جزء الجسم، أو في وجودها العقلي إلى مادة عقلية وهي العلم بقسمیه. فإنه يفتقر إلى موضوع عقلي هي النفس أو لا يفتقر في شيء من الوجودين إلى شيء من المادتين وهي الذوات المجردة كالعقول وغيرها. وعلى هذا يكون المراد من الصورية هي المعنى الثاني الراجع إلى المعقولات الثانية، والمراد من الترديد كما مر. وقيل المراد بالصورة الفعلية والتي ليست في مادة ذوات المجردات كالواجب والعقول، والتي في مادة غير جسمانية علوم النفس، وعلى هذا يكون الثاني إشارة إلى موضوع المنطق. وأما الأول فلا مدخلية له بالموضوعات، وهذا مبني على المغايرة بين الأبحاث السابقة والمذكورة هنا وفساده ظاهر من وجهين. وإنها كيف يَكُونُ عطف على الأمور الصورية أى والبحث عنها وعن إنها كيف يكون والعطف

للتفسير أى البحث عنها هو البحث عن كيفية كونها وهو مفسر بقوله: وَأَيَّ نَحْوٍ مِّنَ
الْوُجُودِ يَخْصُّهَا فالحاصل أن البحث عنها راجع إلى البحث عن وجودها بإحدى المعنيين
 المذكورين فِيمَا يَجِبُ أَنْ يُجَرَّدَ لَهُ بُحْثٌ خبر لقوله: «ثم البحث» والبحث
 الأول بمعناه المصدري، والثاني بمعنى المبحث أى البحث عن كذا أو كذا لا بد أن يجعل له
 مبحث أى يذكر فى علم، وإلى هنا تمت المقدمة الثانية أى لا بدية وقوع هذه الأبحاث
 فى علم. ثم أشار إلى الأولى أى عدم جواز وقوعها فى العلوم المذكورة لكون بحثها عما
 يلحق الموضوع من جهة التعلق وعدم كونها من هذه الجهة بقوله:

وَلَيْسَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ البحث المذكور مِنْ جُمْلَةِ الْعِلْمِ
بِالْمَحْسُوسَاتِ أعنى الطبيعى الباحث عما يفتقر إلى المادة المحسوسة فى الحد والقوام
وَلَا مِنْ جُمْلَةِ الْعِلْمِ بِمَا وَجُودُهُ فِي الْمَحْسُوسَاتِ، لكن التَّوَهُّمُ
وَالْتَّحْدِيدُ يُجَرَّدُهُ عَنِ الْمَحْسُوسَاتِ أعنى الرياضى الباحث عما يفتقر إليها فى
 الوجود الخارجى دون الحد والتعقل. وإنما لم يجز كون البحث عن الأمور المذكورة منها
 لاستغنائها عنها ذهنا وخارجا كما نشير إليه. ولما أشار إلى الأولى فرع عليها الثانية فَهُوَ إِذَنْ
مِنْ جُمْلَةِ الْعِلْمِ بِمَا هُوَ وَجُودُهُ مُبَيِّنٌ أى مفارق عن المواد المحسوسة.

ثم المقدمة الأولى أو الأمر الأول متحدان دعوى متغايران مأخذا، إذ الملحوظ
 فيها حال التعريف وفيه حال الموضوع كما علم، وإنما لم يتعرض لنفى كون هذا البحث
 من الخلق والمنطق لبداية عدم كونه بحثا من مبدء العمل أو كميته ومن جهة كيفية التوصل
 من معلوم إلى مجهول. ثم لما توقف الثانية أعنى عدم جواز البحث عنها فى العلمين على
 بيان الثانى فى التعليلين يعنى عدم محسوسيتها أشار بقوله:

وَأَمَّا الْجَوْهَرُ فَبَيِّنٌ أَنْ وَجُودَهُ بِمَا هُوَ جَوْهَرٌ فَيَقْطَعُ أى مطلق عن
 المفارقة والمقارنة أو مقيّد بالمفارقة، فإن البحث عنه باعتبار الأول فى علم الكلّى وبالثانى
 فى فنّ المفارقات غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْمَادَّةِ خبرا «ان» وهو مع إسمها مأولا بالمفرد فاعل
 «بيّن»، وحاصله أن عدم تعلق وجوده بالمادة بيّن وإلا لما كان الْجَوْهَرُ إِلَّا مَحْسُوسًا

وهو باطل لما يأتى من إثبات الجواهر المجردة فهو من حيث الوجود والجوهرية غنى عن
المادة في الوجودين . ثم كان الظاهر أن يذكر الجسم أيضا ويبين أن البحث عن وجوده
وجوهريته ليس بحثا عن المحسوسات وكان تركه هنا مع ذكره بعد قوله : «ثم البحث»
إلى آخره من باب الإكتفاء . والشيخ لا يبالى بأمثال هذه المسامحات مع ظهور المقصود . وقد
يعلل بكون انقسام الجوهر إلى الجسم وغيره حالا للجوهر بما هو جوهر وكون جوهرية
الجسم وما يعرضه لأجلها من توابع الانقسام وهو كما ترى وَأَمَّا الْعَدَدُ فَقَدْ يَقَعُ عَلَى
الْمَحْسُوسَاتِ وَغَيْرِ الْمَحْسُوسَاتِ كَالْعُقُولِ وَالنَّفُوسِ فَهُوَ بِمَا هُوَ عَدَدٌ

أى بسبب شيء ذلك الشيء عدد أو بسبب شيء هو أى العدد به عدد غير متعلق
بِالْمَحْسُوسَاتِ فالبحث عنه من حيث أنه موجود أو عدد ليس بحثا عما يتعلق بالمادة .

وَأَمَّا الْمَقْدَارُ فَلَفِظُهُ اسْمٌ مُشْتَرِكٌ ، فَمِنْهُ مَا يُقَالُ لَهُ مَقْدَارٌ
وَيُعْنَى بِهِ الْبُعْدُ الْمُقَوَّمُ لِلْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ وهو الصورة الجسمية ، وَمِنْهُ مَا

يُقَالُ لَهُ مَقْدَارٌ وَيُعْنَى بِهِ كَمِّيَّةٌ مُتَّصِلَةٌ يُقَالُ عَلَى الْخَطِّ وَالسَّطْحِ

وَالْجِسْمِ الْمَحْدُودِ أى المتناهى أو القابل للتقدير سواء كان متناهيا أو غير متناهى ؛ ليطابق
قوله فى المنطق والمعين المعرض للتقدير فى الأبعاد الثلاثة تقديرا محدودا أو غير محدود .

فهو العرض الذى من باب الكم . ومحصله أن لفظ المقدار كلفظ المتصل بالمعنى الذى ليس
بمضاف تطلق عند المشائين بالإشتراك الصناعى على الجوهر الذى هو الصورة الجسمية .

وعلى معنى جنسى عرضى مشترك بين الأمور الثلاثة ، وللثانى فرد رابع هو الزمان . وأما
الإشراقيون فإنما يطلقون المقدار على الكم المتصل ويجعلون بعض أفرادهِ وهو الجسم
الطبيعى جوهر او بعضها وهو السطح والخط عرضا .

وَقَدْ عَرِفْتَ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا فى المنطق والطبيعات . وحاصله أن أحد

الجسمين لو خالف الآخر بالصغر والكبر فلا يخالفه فيما لا يتغير من قبول الأبعاد الثلاثة
على الإطلاق ، بل فيما يختلف من الأصغرية والكبرية ، فالمتفق الغير المتبدل هو الصورة
الجسمية . والمختلف المتبدل هو الكم المتصل المنقسم إلى الثلاثة ، وَلَيْسَ الْجَمِيعُ وَلَا

وَأَحَدٌ مِنْهُمَا وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ «لَا» تَأْكِيدُ الْقَوْلِ : «لَيْسَ» مُفَارِقًا لِلْمَادَّةِ إِذْ لَا يَوْجَدُ الْأَوَّلُ بَدُونَ الْهِوَلَى، وَالثَّانِي بَدُونَ الْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ وَلَكِنْ الْمَقْدَارُ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ أَى الصُّورَةِ الْجَسْمِيَّةِ وَإِنْ كَانَتْ لَا يَفْصَلُ الْمَادَّةَ فَإِنَّهُ أَيْضًا أَى كَمَا لَا يَفَارِقُ الْمَادَّةَ مَبْدَأٌ لِيَوْجُودِ الْأَجْسَامِ الطَّبِيعِيَّةِ لِأَنَّهُ بِالنَّظَرِ إِلَى الْجِسْمِ عِلَّةٌ صَوْرِيَّةٌ وَ مَقْوَمَةٌ لِمَاهِيَّتِهِ وَإِلَى الْهِوَلَى جُزْءُ الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ ، وَإِلَى الْأَجْسَامِ النَّوْعِيَّةِ عِلَّةٌ مَادِيَّةٌ أَوْ جُزْءُ عِلَّةٍ مَادِيَّةٍ ، وَإِلَى الصُّورَةِ النَّوْعِيَّةِ مَادَّةٌ أَوْ جُزْءُ مَادَّةٍ ، وَعَلَى هَذَا يَكُونُ مُتَقَدِّمًا عَلَى مَوْضُوعِ الطَّبِيعِيِّ بِجِهَاتٍ أَرْبَعٍ وَإِذَا كَانَتْ مَبْدَأٌ لِيَوْجُودِهَا لَمْ يَجْزُ أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقَ الْقِيَامِ بِهَا أَى بِالْأَجْسَامِ الطَّبِيعِيَّةِ بِمَعْنَى أَنَّهُ مُسْتَفِيدٌ الْقِيَامِ مِنَ الْمَحْسُوسَاتِ ، بَلِ الْمَحْسُوسَاتُ أَعْنَى الْأَجْسَامِ الطَّبِيعِيَّةِ يَسْتَفِيدُ مِنْهُ الْقِيَامُ فَهُوَ إِذَنْ مُتَقَدِّمٌ بِالذَّاتِ بِالْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ عَلَى الْمَحْسُوسَاتِ فَلَا يَكُونُ عَارِضًا لَهَا ، بَلِ لِلْمَوْجُودِ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ ، فَلَا يَبْحَثُ عَنْهُ فِي الْعِلْمِ الْبَاحِثُ عَنْ أَحْوَالِهَا .

ثُمَّ أُرِيدَ عَلَيْهِ بِأَنَّ الْبَحْثَ عَنِ الْمَقْدَارِ بِهَذَا الْمَعْنَى لَيْسَ مَقْصُودًا بِالذَّاتِ إِذْ الْبَحْثُ إِنَّمَا كَانَ عَنْ مَوْضُوعَاتٍ سَائِرِ الْعُلُومِ فَكَأَنَّهُ تَعَرَّضَ لَهُ اسْتَطْرَادًا .

وَأَجِيبْ عَنْهُ بِثَبُوتِ الْمَغَايِرَةِ بَيْنَ الْأَبْحَاثِ السَّابِقَةِ وَاللَّاحِقَةِ فَكَوْنُ الْأَوَّلَى أَبْحَاثًا عَنِ الْمَوْضُوعَاتِ لَا يَسْتَلْزِمُ كَوْنَ الثَّانِيَةِ كَذَلِكَ .

وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ بِنَاءَ الْمَوْرَدِ بَعْدَ الْحُكْمِ بِاتِّحَادِهِمَا وَجَعَلَ الْجَمِيعَ بَحْثًا عَنِ الْمَوْضُوعَاتِ عَلَى أَنَّ الْبَحْثَ عَنْهُ بِمَعْنَى إِثْبَاتِ وَجُودِهِ فِي نَفْسِهِ أَوْ جَوْهَرِيَّتِهِ أَوْ أَحْوَالِهِ الْعَارِضَةِ بِاعْتِبَارِهِمَا لَا مَدْخِلَ لَهُ بِالْمَوْضُوعَاتِ . نَعَمْ ، الْبَحْثُ عَنْهُ بِمَعْنَى إِثْبَاتِهِ لِلْجِسْمِ أَى بَيَانِ تَرْكِيبِهِ مِنْهُ وَمِنْ الْهِوَلَى ، أَوْ إِثْبَاتِ مَا يَعْضُهُ مِنْ حَيْثُ هَذَا التَّرْكِيبُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ كَوْنُهُ بِحُثَا عَنِ الْمَوْضُوعِ . وَلَمَّا كَانَ الْمَقْصُودُ نَفْيُ كَوْنِ الْبَحْثِ عَنِ الْمَوْضُوعَاتِ مِنَ الْعُلُومِ الْمَذْكُورَةِ فَالْبَحْثُ عَنِ الصُّورَةِ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورِ لِعَدَمِ تَعَلُّقِهِ بِالْمَوْضُوعِ لَا يَتَنَاوَلُهُ النَّفْيُ الْمَذْكُورُ ، وَبِنَاءِ الْمَجِيبِ عَلَى أَنَّ الْمُتَعَلِّقَ بِالْمَوْضُوعَاتِ هِيَ الْأَبْحَاثُ السَّابِقَةُ دُونَ اللَّاحِقَةِ ، فَعَدَمُ كَوْنِ الْبَحْثِ عَنِ الصُّورَةِ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ بَحْثًا عَنِ الْمَوْضُوعِ يُوَكِّدُ مَطْلُوبِيَّتَهُ هُنَا . وَبِمَا ذَكَرْنَاهُ يَعْلَمُ مَا فِي

كلامهما إذ قد ظهر أنّ البحث بالمعنى الأوّل عن الصّورة وغيرها من مقوّمات موضوع العلم تبين نفيه عنه من جهة موضوعه ، فيكون داخلاً في الأبحاث السّابقة ، إذ المراد منها مايتبيّن بتعيّن موضوع العلم عدم كونه منه لا مجرد ما يصدق عليه أنّه بحث عن الموضوع من إثبات وجوده ومقوّماته له ، فاندفع قولها على أنّ صريح كلام الشّيخ كون الصّورة مبدء لوجود الجسم الطّبيعيّ وعدم توقّف قوامها عليه ، بل الأمر بالعكس ولازمه عدم جواز البحث عنه في العلم الطّبيعيّ فأى مانع من حمل البحث المنقّى التزاماً على ما يصدق عليه أنّه بحث عن الموضوع أعنى المعنى الثّاني ، وعلى هذا فاندفاع قول المورد أظهر . ثمّ لما بيّن أنّ الصّورة الجسميّة مع عدم انفكاكها عن المادّة متقدّمة على موضوع الطّبيعيّ وليس عارضا له استشعر توهم كون الشّكل كذلك . وظنّ كون البحث عن التثليث والتربيع وغيرهما من الأشكال في الإلهي دون غيره ، إذ ما يظهر من الشّكل ليس أزيد من ملازمته للمادّة كالصّورة ، فدفع ذلك بأنّهما وإن اشتركا في الملازمة المذكورة إلّا أنّ الصّورة لكونها شريكة لفاعل المادّة لا يستفيد القوام منها بل الأمر بالعكس كما مرّ .

١٢

وَلَيْسَ الشَّكْلُ كَذَلِكَ فَإِنَّ الشَّكْلَ عَارِضٌ لِلْمَادَّةِ وَالِدَّلَالَةُ الْإِنِّيَّةُ

على عرضيّته تبدل أشخاصه على جسم واحد جوهرى من دون تبدل هويّته ، فإنّ عرضيّة الأشياء إنّما يعرف بتبدل آحادها مع بقاء هويّة المحلّ ، وبذلك يعرف أيضا عرضيّة المقدار بالمعنى الثّاني ومغايرته للطّبيعيّ . بل إذا ثبت عرضيّة الشّكل ثبت عرضيّته وبالعكس ، إذ نسبته إليه كنسبة الفصل إلى الجنس ، ولا تتحداهما جعلاً ووجوداً إذا تبدل أحدهما تبدل الآخر قبل الجسم الكرى إذا تكعّب لم يختلف مقداره مساحة : فمن أين يعلم تبدل هويّة التعليمى بتبدل الشّكل ؟

١٨

قلنا : ذلك مساواة بالقوّة لا بالفعل ، وما بالقوّة غير موجود والمساواة الفعلية

٢١

في المقدار إنّما هو بين الأجسام المتشكلة لشكل واحد ، فهويّة الطّبيعيّ في المكعّب والكرى متحدة ، وهويّة التعليمى فيها مختلفة والتمية عليها كما أشار إليه الشّيخ أنّه لازم بعدّ تجوهرهما جسماً متناهيّاً أى صيرورتها جوهرًا بمعنى الذات والحقيقة

أو معناه المشهور جسماً متناهيًا أو جسماً متناهيًا على التجريد وَحَمْلُهَا سَطْحًا أي وبعد حملها
سطحاً مُتَنَاهِيًا، فَلِإِنَّ الْحُدُودَ يُعْنَى بِهَا هَذَا مع ما يأتي من متعلقه خبر «إِنَّ»

نِهَايَاتُ الْأَجْسَامِ الَّتِي يَجِبُ لِمَقْدَارٍ مِنْ جِهَةِ اسْتِكْمَالِ الْمَادَّةِ بِهِ ٣

أي بالمقدار وَيَلْزِمُهُ عطف على قوله : «يجب» أي ويلزم هذه النهايات المقدار مِنْ
بَعْدَ ذَلِكَ الاستكمال بدليل تناهي الأبعاد ، والعطف لمجرد التفسير لاتحاد المقدمتين .

والغرض أن الشَّكْل هو الهيئة الحاصلة من إحاطة حدٍّ أو حدود بالمقدار وهذه متأخرة ٦

عن الحدود المتأخرة عن الجسم ، إذ الحدود نهايات الأجسام التي تثبت للمقدار ويلزمه بعد
استكمال المادة بذلك المقدار وخروجها من القوة إلى الفعل كاملة . ومحصله أن ثبوت

النهايات بعد صيرورة المادة ذات مقدار وتامة الجسم بهذه الصيرورة فيما لم يتم الجسمية ٩

لا يثبت لها النهاية فإذن الشَّكْل متأخر عن الجسم بمراتب ، فصَحَّ أَنَّهُ إِنَّمَا يَعْرُضُ بَعْدَ كَوْنِهَا
جسماً وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ أَي إِذَا تَأَخَّرَ وَجُودُهُ عَنْ وَجُودِ الْمَادَّةِ لَمْ يَكُنِ الشَّكْلُ

مَوْجُودًا إِلَّا فِي الْمَادَّةِ وَلَا عِلَّةٌ أَوْلِيَّةٌ لِيَخْرُجَ الْمَادَّةُ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ ١٢

لفظة « لا » زائدة للتأكيد كما في قوله تعالى : « وَلَا الضَّالِّينَ » فقوله : « علة » عطف

على قوله : « موجودا » أي ولم يكن الكل علةً أَوْلِيَّةً للخروج المذكور كالصورة بل

كان متأخرًا عنها ضرورة تأخره عن الجسم المتأخر عنها فيكون مستفيد القوام منها ، فبحثه ١٥

الطبيعي دون الإلهي .

قيل : تأخره عن الجسم يوجب تأخره عن الصورة المتقدمة عليه لتقدم الجزء على

الكل ، وقد صرحوا بأن الصورة يجب وجودها بالشكل . ١٨

قلنا : المتقدم منها ماهيتها والمتأخر تشخصها لتوقفه على التناهي والتشكيل .

ولا يبعد افتقار الشيء في تشخصه إلى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم بالنسبة إلى الوضع

والأين ، فالتشكيل لا يتأخر عن الصورة المشخصة وإن تأخر عن ماهيتها . ٢١

وَأَمَّا الْمَقْدَارُ بِالْمَعْنَى الْآخِرِ وَهُوَ الْكَمُّ الْمُتَّصِلُ بِالْقَوْلِ عَلَى الثَّلَاثَةِ فَلِإِنَّ

فِيهِ نَظَرًا مِنْ جِهَةِ وُجُودِهِ وَنَظَرًا مِنْ جِهَةِ عَوَارِضِهِ ، فَأَمَّا النَّظَرُ فِي أَنَّ

وَجُودُهُ أَيْ أَنْحَاءِ الْوُجُودِ هُوَ وَمِنْ أَيْ أَقْسَامِ الْوُجُودِ كَأَنَّهُ عَظْفُ تَفْسِيرِ

لَا فَايِدَةٍ فِيهِ سِوَى التَّكْرَارِ فَلَيْسَ هُوَ بَحْثًا أَيْضًا عَنْ مَعْنَى يَتَعَلَّقُ بِالْمَادَّةِ

أَيْ كَمَا أَنَّ الْبَحْثَ عَنِ الْمَقْدَارِ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ سِوَاءٍ كَانَ عَنْ نَحْوِ وَجُودِهِ أَوْ عَوَارِضِهِ الْآخَرَى ٢

لَيْسَ بِبَحْثٍ عَمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْمَادَّةِ . كَذَلِكَ الْبَحْثُ عَنِ الْمَقْدَارِ بِالْمَعْنَى الثَّانِي مِنْ جِهَةِ الْوُجُودِ .

إِذَا الْوُجُودُ مِنْ حَيْثُ هُوَ لَا تَعَلَّقُ لَهُ بِالْمَادَّةِ ، فَإِثْبَاتُ وَجُودِ الْأَشْيَاءِ وَالْبَحْثُ عَنْ أَنْحَائِهَا

لَيْسَ بِبَحْثٍ عَمَّا يَتَعَلَّقُ بِهَا وَلِذَا كَانَ مِنْ وَظِيفَةِ الْإِلَهِيِّ . ٦

قِيلَ : مَا ذَكَرَهُ يَفِيدُ عَدَمَ كِفَايَةِ مُحَسُّوسِيَّةِ الْمَوْضُوعِ فِي صَدَقِ الْبَحْثِ عَنِ

الْمَحْسُوسِ وَتَوَقُّفِهِ عَلَى مُحَسُّوسِيَّةِ الْمَحْمُولِ أَيْضًا .

قُلْنَا : مُرَادُهُ أَنَّهُ يَعْتَبَرُ فِيهِ كَوْنُ عَرُوضٍ مَا يَعْرِضُهُ مِنْ حَيْثُ تَعَلَّقَهُ بِالْمَادَّةِ . ٩

فَالْبَحْثُ عَمَّا يَعْرِضُ الْمَحْسُوسَ لِأَهْذِهِ الْحَيْثِيَّةِ لَيْسَ بِبَحْثٍ عَنْهُ وَانْتِفَاؤُهَا فِي عَرُوضِ الْوُجُودِ

لِلْمَادَّاتِ ظَاهِرٌ ، فَالْبَحْثُ عَنْ وَجُودِ الْمَقْدَارِ وَنَحْوِهِ لَيْسَ بِبَحْثٍ عَمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْمَادَّةِ مِنْ حَيْثُ

تَعَلَّقَهُ بِهَا وَإِنْ كَانَ الْبَحْثُ عَنْهُ مِنْ جِهَةِ مَا يَعْرِضُهُ بِهَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ بِبَحْثٍ عَمَّا يَتَعَلَّقُ بِهَا وَكَانَ ١٢

مِنَ التَّعْلِيمِيِّ .

فَأَمَّا مَوْضُوعُ الْمَنْطِقِ مِنْ جِهَةِ ذَاتِهِ فَظَاهِرٌ أَنَّهُ خَارِجٌ عَنْ

الْمَحْسُوسَاتِ ضَرُورَةٌ مَبَايِنَةُ الْمَعْقُولِ لِلْمَحْسُوسِ بِذَاتِهِ ، وَإِذَا كَانَ خَارِجًا عَنْهَا بِذَاتِهِ كَانَ ١٥

خَارِجًا عَنْهَا بِاعْتِبَارِ نَحْوِ وَجُودِهِ وَسَائِرِ اعْتِبَارَاتِهِ فَلَا يَكُونُ الْبَحْثُ عَنْهُ فِي غَيْرِ الْإِلَهِيِّ مُطْلَقًا .

وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِمَوْضُوعِ الْخَلْقِ وَأَحْوَالِهِ وَلِلْجِسْمِ وَأَمْثَالِهِ اعْتِمَادًا عَلَى ظُهُورِ حَالِهَا بِالْمُقَايَسَةِ ، وَهَذَا

الْكَلَامُ كَمَا تَرَى صَرِيحٌ فِي اتِّحَادِ الْأَبْحَاثِ الْمَذْكُورَةِ أَوَّلًا وَثَانِيًا حَقِيقَةً ، وَإِنْ لَمْ يَبَالِ الشَّيْخُ ١٨

بِزِيَادَةِ بَعْضِ الْأَفْرَادِ وَنَقْصَانِهِ بَعْدَ تَعَيُّنِ الْمَقْصُودِ وَكَوْنِ الْمَنَاطِ فِيهَا مَا يَتَعَيَّنُ مِنْ جِهَةِ

التَّعْرِيفِ أَوْ الْمَوْضُوعِ وَعَدَمُ كَوْنِهِ مِنْ أَبْحَاثِ الْعُلُومِ الْمَذْكُورَةِ سِوَاءٍ كَانَ نَفْسُهُ أَوْ بَعْضُ

مَقْوَمَاتِهِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا عَلِمَ ، إِذْ ذَكَرَ مَوْضُوعَ الْمَنْطِقِ فِي الْأَبْحَاثِ الثَّانِيَةِ يَنَاقِي تَخْصِيصَ ٢١

الْأَوَّلَى بِالْمَوْضُوعَاتِ وَالثَّانِيَةِ بِغَيْرِهَا كَمَا هُوَ مَبْنَى الْقَوْلِ بِالْمَغَايِرَةِ . وَالْقَائِلُونَ بِهَا بَعْضُهُمْ

اعْتَذَرُوا أَنَّ الْمَذْكُورَ ثَانِيًا لَمَّا كَانَ مِمَّا لَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَحْسُوسَاتِ وَمَوْضُوعِ الْمَنْطِقِ مِنْ حَيْثُ ذَاتُهُ

- كان كذلك ذكره هنا أيضا . وبعضهم بعد جعل الأمرين منهجين لإثبات المرام رجّح [
- أولا تقديم هذا الكلام على قوله : « ثمّ البحث » ليدخل في الوجه الأوّل المخصوص ٣
- بالموضوعات . وفيه أنّه كان داخلا فيه فلا معنى لإدخاله ثانياً . ثمّ حمله على وجه ثالث
- محصله أنّ موضوع المنطق ممّا يجب البحث عن وجوده ولا يجوز وقوعه فيه ولا في العلوم
- الباحثة عن المحسوسات ، لأنّه غير محسوس فيكون في الإلهي . وفيه بعد ما يأتي من عدم ٦
- استقامة جعل الأمرين منهجين أنّ موضوع المنطق كان داخلا في الأوّل ، فمع كونهما
- منهجيا واحدا لوجه لذكره ثانيا وجعله وجهها آخر وهو ظاهر ، ومع كونهما منهجين
- فكذلك لدخوله في الأوّل فلا يحصل فرق بين الأوّل والثالث ،
- فان قيل : تتميم الأوّل بعناية هي أنّ وجود الموضوعات الكلّية لا بدّ أن يكون ٩
- مطالب في علم هو فوق ساير العلوم ، وتتميم الثالث بأنّ موضوع المنطق لا يتعلق
- بالمحسوسات .
- قلنا : جهة البحث في ساير الموضوعات وهي حيثيّة الوجود لا يتعلق بها أيضا ١٢
- فإفراد موضوع المنطق من بينها وجعله دليلا على حدة تحكّم .
- قيل : وجه الإفراد اختصاصه بعدم التعلّق بالذات .
- قلنا : العدد مثله وتعلّقه في بعض الأحيان غير ناهض للفرق على أنّ هذا الوجه ١٥
- يرجع إلى الثّاني فلا معنى للتثليث .
- فَبَيِّنَ أَنَّ هَذِهِ كُلُّهَا يَقَعُ فِي الْعِلْمِ الَّذِي يَتَعَاطَى مَا لَا يَتَعَلَّقُ
- قِيَامُهُ بِالْمَحْسُوسَاتِ أي يتناوله أو يخوض فيه . وهما قد تمّ الأمر الثّاني . ١٨
- وحاصله أنّ البحث عن الأمور المذكورة لا يجوز وقوعها في ساير العلوم ، لأنّه ليس من جهة
- التعلّق وكلّ بحث فيها إنّما هو من جهة التعلّق ، والكبرى ظاهرة والصغرى بيّنها بقوله :
- « اما الجوهر » الخ . ٢١
- ولما فرغ من بيان الأمرين أشار إلى الأمر الثّالث بقوله : وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُوضَعَ
- لَهَا أي للأمور المذكورة مَوْضُوعٌ مُشْتَرِكٌ يَكُونُ هِيَ كُلُّهَا حَالًا أنّه

وَعَوَارِضُهُ إِلَّا الَّتِي مَوْجُودٌ فَإِنَّ بَعْضَهَا جَوَاهِرُ كَالْجَوْهَرِ وَالْجِسْمِ وَجُزْئِهِ ، وَبَعْضُهَا
 كَمِّيَّاتٌ كَالْمَقْدَارِ وَالْعَدَدِ وَبَعْضُهَا مَقُولَاتٌ أُخْرَى كَمَوْضُوعِ الْمَنْطِقِ ، فَإِنَّهُ كَيْفَ ، وَكَذَا
 ٣ مَوْضُوعِ الْخَلْقِ عَلَى أَحَدِ الْمَذْهَبَيْنِ وَلَيْسَ يُمَكِّنُ أَنْ يَعْمَهَا مَعْنَى مُحَقِّقٌ إِلَّا
 حَقِيقَةً مَعْنَى الْوُجُودِ . وَلِذَلِكَ جَعَلَ الْوُجُودَ مَوْضُوعًا لَهَا وَالْعِلْمَ الْبَاحِثَ عَنْ أَحْوَالِهِ
 هُوَ الْإِلَهِيُّ وَالْعِلْمُ الْأَعْلَى ' وَالْفَلَسَفَةُ الْأُولَى ' . وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ أَرَادَ بِالْمَعْنَى الْمُحَقِّقِ مَا كَانَ مُحَقِّقَ
 الثَّبُوتِ وَالتَّصَوُّرِ بِالْبَدِيهَةِ كَمَا سَيُشِيرُ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ : « فَإِنَّهُ غَنَى عَنْ تَعَلُّمِ مَا هَيْئَتُهُ وَعَنْ إِثْبَاتِهِ » ،
 ٦ وَقِيلَ أَرَادَ بِهِ الْمَوْجُودَ الْخَارِجِيَّ إِحْتِرَازًا عَنِ الْمَفْهُومَاتِ الْعَامَّةِ الْإِعْتِبَارِيَّةِ وَالسَّلْبِيَّةِ كَالشَّيْءِ
 وَالْمُمْكِنِ الْعَامِّ وَاللَّا مَعْدُومِ وَأَمْثَالِهَا ، فَإِنَّ الْبَحْثَ عَنْ أَحْوَالِهَا لَيْسَ مِنَ الْحِكْمَةِ الْبَاحِثَةِ عَنْ
 ٩ أَحْوَالِ الْمَوْجُودَاتِ الْعَيْنِيَّةِ . وَرَدَّ بِأَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْمَوْجُودِ وَالْمَذْكُورَاتِ إِذَ الْجَمِيعُ بِحَسَبِ
 الذَّاتِ مَوْجُودٌ وَبِحَسَبِ الْمَفْهُومِ إِعْتِبَارِيٌّ .

فَإِنْ قِيلَ : مَفْهُومُ الشَّيْءِ أَيْضًا عَامٌّ مُحَقِّقٌ بَلْ هُوَ أَحَقُّ لِأَنَّهُ الْأَصْلُ فِي الْعَمُومِ
 ١٢ وَعَمُومِ الْمَوْجُودِ بِإِعْتِبَارِهِ ، وَأَيْضًا الْمَوْضُوعُ لِهَذَا الْعِلْمِ مَا يُمْكِنُ أَنْ يَصِيرَ بَانْضِمَامِ الْقَيُودِ
 مَوْضُوعَاتٍ لِعِلْمٍ مُتَخَالِفَةٍ وَمَحْمُولًا عَلَيْهَا وَلَهُ عَوَارِضُ ذَاتِيَّةٍ وَالْمَوْجُودِ ، وَإِنْ كَانَ كَذَلِكَ
 لَكِنْ لَا بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ بَلْ بِمَا هُوَ شَيْءٌ إِذَا الشَّيْءُ بِذَاتِهِ يَصِيرُ مَوْضُوعَاتٍ مُتَعَدِّدَةٍ وَيَكُونُ
 ١٥ مَحْمُولًا عَلَيْهَا وَلَهُ أَحْوَالُ ذَاتِيَّةٍ كَالْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ وَالْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ .

قُلْنَا : الشَّيْءُ فِي ذَاتِهِ إِعْتِبَارِيٌّ مُحْضٌ وَمَا لَمْ يَوْجَدْ لَمْ يَتَّصِفْ بِشَيْءٍ مِمَّا ذَكَرَ ، وَالْمُتَّصِفُ
 بِهَا حَقِيقَةٌ هُوَ الْمَوْجُودُ فَهُوَ الْأَصْلُ وَالشَّيْءُ مِنْ إِعْتِبَارَاتِهِ فَهُوَ الْأُولَى بِالْمَوْضُوعِيَّةِ .

وَرَبَّمَا قِيلَ : الْوَاحِدُ وَالْمَعْلُومُ كَالْمَوْجُودِ فَمَا وَجْهُ الْأُولَوِيَّةِ ؟

١٨ قُلْنَا : هُوَ أَعَمُّ مِنْهَا إِذَ الْكَثِيرُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ كَثِيرٌ مَوْجُودٌ وَلَيْسَ بِوَاحِدٍ ، وَفِيهِ
 كَلَامٌ يَأْتِي عَلَى أَنَّ وَحْدَةَ الشَّيْءِ وَوُجُودَهُ وَتَشْخِصَهُ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ الْفَارَابِيُّ مُتَّحِدَةٌ
 ٢١ بِالذَّاتِ مُخْتَلِفَةٌ بِالْإِعْتِبَارِ ، وَكَثِيرٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ الْمَوْجُودَةِ غَيْرُ مَعْلُومَةٍ لَنَا .

فَإِنْ قِيلَ : الْمَعْلُومُ يَعْمُ الْمَعْدُومُ وَقَدْ يَبْحَثُ فِي هَذَا الْعِلْمِ عَمَّا لَيْسَ بِمَوْجُودٍ .
 قُلْنَا : قَدْ تَقَدَّمَ أَنَّ الْمَوْجُودَ الَّذِي هُوَ الْمَوْضُوعُ يَعْمُ الذَّهْنِيَّ . وَهَلِ هِيَ تَمَّتْ الْأُمُورُ

- الثلاثة . ويظهر لك مما سبق أنها دليل واحد لبيان موضوعية الوجود ، إذ بين أولاً من طريق الموضوع أن البحث عن الأشياء المذكورة لا يكون في العلوم الأربعة وهو الأمر الأول ، ثم
- ٣ بين من طريق التعريف عدم وقوعه فيها حيث أنها باحثة عن المحسوسات وهي غير محسوسة . وذكر أيضاً أن وقوع هذا البحث في علم واجب وهو الأمر الثاني ، ثم ذكر أن موضوع العلم الباحث عنها لا بد أن يكون معنى عامًا محقق الثبوت وما هو إلا الوجود وهو الأمر الثالث وبذلك ثبت المطلوب . وهذا محمل ظاهر ولا يتضمن غير المحتاج إليه سوى ما فيه
- ٦ من تعدد الطريق لبيان عدم البحث المذكور في هذه العلوم ومثل ذلك لا يعد استدراكاً . فإن قيل : الطريق الثاني لازم الأول إذ السبب في عدم البحث عن غير المحسوس في هذه العلوم أن موضوع الطبيعى مثلاً جسم متحصل القوام وموضوع الرياضى مقدار كذلك .
- ٩ والبحث يقع عن عوارضها الذاتية التى لا يكون إلا محسوسة ، فلولا سلم أولاً كون موضوعهما كذلك كيف يسلم عدم جواز البحث عن المفارقات فيهما . والحاصل أن تعيين علم بتعيين الموضوع فما لم يتعين الموضوع لم يتعين العلم حتى يستدل من طريق تعريفه على أنه لا يبحث عن كذا وحينئذ إثبات عدم البحث بالطريق الثانى مستدرك .
- ١٢ قلنا : التلازم بين الطريقتين مسلم ، إلا أن الاستدراك ممنوع . إذ معرفة ما يبحث عنه في كل علم عن كل من موضوعه وتعريفه أمر مشهور بين القوم ، فتعيينه بكل منهما تقوية لا يوجب استدراكاً ، وإن كان أحدهما لازم الآخر . ويحتمل على بعد أن يكون الطريق
- ١٥ الثانى إشارة إلى ما ربما يتوهم من جواز البحث عنها في علم باحث عن المحسوسات سوى العلوم الأربعة يكون موضوعه شيئاً محسوساً يعم موضوعاتها ، ويكون الأشياء المذكورة عوارض ذاتية له ، وحينئذ لا يثبت موضوعية الوجود للعلم الباحث عنها ، فدفع ذلك بأن هذه الأشياء غير محسوسة فكيف يكون أعراضاً ذاتية للمحسوس . وعلى هذا
- ١٨ ينبغى أن يراد من العلم بالمحسوسات والعلم بما وجوده في المحسوسات غير الطبيعى والرياضى . بل ما كان موضوعه أمراً محسوساً أعم من موضوعيهما . ثم الناظرون في كلامه . منهم من حمل الأمر الثلاثة على دليل واحد وقرره على طبق ظاهر كلامه ، فذكر عدم جواز البحث
- ٢١

- عن الأمور المذكورة في العلوم المذكورة مرتين ، ولم يتعرض لدفع التكرار . ومنهم من حملها أيضا على دليل واحد على نحو ما قرّرناه ثمّ أورد لزوم التكرار ، إذ ثبت في أوّل الفصل أنّ الأبحاث المذكورة ليست في أقسام الحكمة . فقوله : « وليس يجب أن يكون من جملة العلم بالمحسوسات » تكرار . وأجاب عنه بوجوه : أحدهما يرجع إلى ما ذكرناه لأنّه إثبات لبعض مقدّمات الدليل بوجهين فهو صحيح . وثانيهما أنّ المذكور أوّلا مجرد عدم البحث عنها في سائر العلوم وثانيا الاستدلال على عدم صحّته . وفيه مع مناقضة الأوّل مدفوع بما مرّ من كون الأوّل هو الأصل في الدلالة وترتب الثاني عليه . وثالثها أنّ غاية ما ثبت من الأوّل عدم جواز البحث عن وجود الجسم ومقوماته في خصوص الطبيعي وعن وجود المقدار ومقوماته في خصوص التعليمي ، وهذا غير كاف لاحتمال كون البحث الأوّل في التعليمي والثاني في الطبيعي . فأورد الثاني لدفع هذا الاحتمال . وفيه أنّه بعد تعيين موضوع كلّ من العلمين وتسليم البحث عن عوارضهما دون غيرهما لاجمال لهذا الاحتمال . ومنهم من جعل كلّ واحد من الأمرين الأوّلين بضميمة الثالث منها على حدة لإثبات المطلوب ، فجعل الأوّل إثباتا له من جهة عدم البحث عن موضوعات العلوم المذكورة فيها ، والثاني إثباتا له من جهة عدم البحث عن أمور أخرى فيها . وهذا مبنيّ على المغايرة بين الأمور المذكورة أوّلا والمذكورة ثانيا ، وقد عرفت أنّه مخالف صريح كلام الشيخ . ومنهم من جعل قوله من أوّل الفصل الى قوله : « ثمّ البحث » تمهيد مقدّمة للدليل وهي مجرد بيان موضوعات العلوم المذكورة وما يبحث عنه فيها . فما ذكره من عدم البحث في الطبيعي عن الجسم من حيث الوجود والجوهريّة والتركيب من مبدئيّة بيان لكون موضوعه الجسم من جهة خاصّة غير تلك الجهات ، وليس المراد أنّ هذه أبحاث يحتاج إليها وكذا الكلام في نظائر ذلك ومن قوله : « ثمّ البحث » الخ بيان للدليل . وحاصله أنّ ههنا أشياء يحتاج إلى البحث عنها ولا يمكن أن يكون في العلوم المذكورة نظرا إلى المقدّمة الممهّدة ، فلا بدّ أن يكون في علم له جهة ، جامعة إذلا يمكن أن يجعل كلّ بحث علما برأسه فيكون لها موضوع مشترك وما هو الا الموجود . وفيه أنّ

٣ كلام الشيخ كالصريح في أن ما عدده أولاً من موضوعات العلوم المذكورة ومقوماتها لا يبحث عنها فيها ، وما ذكره ثانياً ليس أيضاً أزيد من عدم البحث عنها فلا مرجح لجعل الأول مقدمة والثاني دليلاً ، وفيه مناقشات أخرى . لا يخفى عند التأمّل .

ولما فرغ من بيان الدليل المذكور على موضوعيّة الموجود أشار إلى دليل آخر عليه ، والفرق بينهما أن الاحتجاج في الأول بأمر هي ذوات من الموضوعات وغيرها .
 ٦ أو عوارض هي موضوعات كالمعقول الثاني ، وفي الثاني بعوارض ليست بموضوعات وهي الأمور العامّة كالواحد والكثير وأمثالهما . ومحصل الدليل أن هذه الأمور العامّة يجب أن يبحث عنها وغير العلم الكلّي لا يبحث عنها وليست من الأعراض الخاصّة لشيء
 ٩ سوى الموجود فيكون هو موضوعها . وقيل الفرق بينهما أن في السابق أخذ الموضوعات وبيّن أن البحث عن وجودها ونحوه وكيفيّته ممّا لا بدّ أن يقع ، وليس موضوعه إلّا هذا العلم ولا شيء مما يعمّها إلّا الموجود ، وهيئنا أخذ أموراً أخرى وأجرى الدليل فيها على نحو السابق . وهذا من الشواهد على أن المذكور سابقاً دليل واحد مختصّ بالموضوعات ،
 ١٢ إذ لو لم يكن كذلك لما كان لإفراد هذه الأمور التي ذكره هيئنا عمّا ذكره في المنهج السابق على رغم من جعله منهجين وجه معتدّ به ، وفيه أن ما ذكره أولاً كما مرّ لا يختصّ بالموضوعات بل يعمّ كلّ ما يظهر بتعيين الموضوع أن البحث عنه لا يكون في علمه سواء
 ١٥ كان نفس الموضوع أو مقوماته أو ما يعرضه لأجلها . وقيل الفرق بينهما أن المذكور أولاً أمور موجودة سواء كان وجودها وجود الجواهر أو وجود الأعراض ، وسواء كان العرض عرضاً خارجياً أو ذهنياً والمذكور هنا أمور عرضيّة وجودها وجود موضوعاتها
 ١٨ بعينه لكن النفس تحدّها وتحققها بأن ينتزعها من الموجودات ، وفرقها عن ساير الأعراض أن وجودها في أنفسها هو بعينه وجود موضوعاتها لأنّها أمور اعتباريّة إنتزاعيّة ،
 ٢١ والإعتباريات ليس لها وجود في الخارج وإنّما وجودها وجود ما ينتزع عنه ، وسائر الأعراض وجودها في أنفسها وجودها لموضوعاتها لأنّها أمور خارجيّة فيكون لها وجود في الخارج ، إلّا أن وجوده الخارجيّ في نفسه هو وجوده الرابطي ، وفرقها عن الوجودان

وجودها وجود الموضوع لا ان نفسها وجوده لأن لها ماهيات غير الوجود والوجود نفسه وجود الموجود إذلا ماهية له . ولا يخفى ان الفرق الذي ذكره بينها وبين ساير الأعراض لا يتم بالنظر إلى الوحدة والكثرة عند الشيخ لأنهما ليسا عنده من الاعتباريات وبالنظر إلى المعقولات الثانية مطلقا، لأنها أيضا أمور اعتبارية إنتزاعية، فالصواب أن يقيّد بما ذكرناه ليحصل التفرقة .

فان قيل : هذا التقييد إنما يفيد مجرد الامتياز هنا ولا يظهر حقيقة الفرق فما حقيقة

الفرق بينهما ؟

قلنا : الأمر العام ما كان صفة للموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج في عروضها إلى أن يصير أمرا متخصص الاستعداد ، و المعقول الثاني ما لا يعقل إلا عارضا لمعقول آخر سواء كان أمرا عاما ام لا، فكل أمر عام إن كان معقولا ثانيا فالنسبة بينهما بالعموم مطلقا وإلا فبالعموم من وجه ، وعلى أي تقدير أشار الشيخ إلى الدليل الثاني بقوله :

وَكَذَلِكَ قَدْ يُوجَدُ أَيْضاً أَى كَمَا وَجَدْتَ الْأُمُورَ الْمُتَقَدِّمَةَ يَوْجَدُ أَيْضاً
أُمُورٌ يَجِبُ أَنْ يَتَّحِدَ وَيَتَحَقَّقَ فِي النَّفْسِ أَى يَتَبَيَّنَ حَدُّهَا وَيُثَبَّتَ وَجُودُهَا

في الذهن يعني يجب أن يعلم تصورا وتصديقا، ويمكن أن يكون المراد من التحقق معناه الظاهر أي التقرر والتعيين ويكون أثرا وفادة للتحديد عطفًا عليه أي ويتحقق في الذهن بسبب التحديد ، وعلى أي تقدير مراده أن هذه الأمور ليست بيّنة بنفسها فلا بد أن

يتحدد ويتحقق في النفس بالنظر وَهِيَ مُشْتَرِكَةٌ فِي الْعُلُومِ أَى يستعمل في كل منها إما على سبيل المبدئية المشتركة أو المختصة ببعض مقاصده فهي محتاجة إليها وليست مما يستغنى عن معرفتها وبيان وجودها حتى لا يجب البحث عنها في شيء من العلوم،

ولا يجوز أن يبحث شيء من العلوم الجزئية عن وجودها وتحقيق ماهياتها وإلا كانت من العوارض الذاتية لموضوع ذلك العلم أو محمولات مسایل كل علم يجب أن يكون من خواص موضوعه، لكن شيء منها لا يختص بشيء من موضوعات العلوم الجزئية فلا بد

أن يكون موضوعها أمراً عاماً والعلم المتكفل بإثبات وجودها وتحقيق ماهياتها أعم العلوم وأعلىها .

وَلَيْسَ جَمِيعُ الْعُلُومِ وَلَا وَاحِدٌ مِنَ الْعُلُومِ وَكَونُ تَكَرُّرِ النَّقْيِ لِلتَّأْكِيدِ
ممكن كما مرَّ يَتَوَلَّى الْكَلَامَ فِيهَا لَمَّا مَرَّ مِثْلُ الْوَاحِدِ بِمَا هُوَ وَاحِدٌ وَالْكَثِيرُ
بِمَا هُوَ كَثِيرٌ وَالْمُؤَافِقِ وَالْمُخَالَفِ وَالضَّدِّ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَبَعْضُهَا
يَسْتَعْمِلُهَا اسْتِعْمَالاً فَقَطُّ تَفْصِيلَ لاشْتِرَاكِهَا فِي الْعُلُومِ وَلِذَا أَتَى بِالـ«فَاءِ» أَيْ بَعْضُ

العلوم يستعمل هذه الأمور فقط من غير أن يبحث عن حدودها ، وهذا الإستعمال كما تقدم
إمّا لكونها من المبادئ المشتركة في ذلك العلم أو المختصة ببعض مقاصده وِبَعْضُهَا إِنَّمَا
يَأْخُذُ حُدُودَهَا مِنْ هَذَا الْعِلْمِ وَلَا يَتَكَلَّمُ فِي نَحْوِ وُجُودِهَا أَيْ كَوْنِ وَجُودِهَا

ذهنياً أو خارجياً جوهرياً أو عرضياً وَلَيْسَتْ عَوَارِضَ خَاصَّةٍ بِشَيْءٍ مِنْ
مَوْضُوعَاتِ هَذِهِ الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ إِشَارَةً إِلَى عَدَمِ جَوَازِ الْبَحْثِ عَنْهَا فِي شَيْءٍ مِنْ

العلوم الجزئية مع دليله ، فهذا الكلام متعلق بقوله : « وليس ولا واحد » ودليل عليه
فلا تكرر ، كما أن قوله : « فبعضها يستعملها » متعلق بقوله : « وهى مشتركة » وتفصيل
له ، ففى الكلام لف ونشر على الترتيب .

وَلَيْسَتْ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي يَكُونُ وُجُودُهَا إِلَّا وَجُودُ الصِّفَاتِ لِلذَّاتِ

لفظة «إلا» بمعنى غير ، أى ليست من الأمور التى وجودها غير وجود الصفات للذات يعنى
أنها صفات وليست بذوات إذ ما وجوده وجود الصفة للذات صفة والذات وجودها
غير وجود الصفة للذات . ويحتمل أن يراد من وجود الصفات للذات الوجود الرابطى

فإن وجود العرض فى نفسه عين وجوده لمحلّه ، فالمراد أن وجودها ليس غير كون الصفة
للذات أى غير الوجود الرابطى حتى يكون من الذوات الجوهرية وكان الغرض منه

سوى جعله تمهيدا لقوله بعده : « ولا ايضا » الخ دفع توهّم كون هذه الأمور ذوات ليتّضح
الفرق بين المنهجين كما تقدّم . وقيل الغرض منه دفع توهّم عدم الإحتياج إلى البحث عنها
لعدم كونها صفات وعوارض ، إذ لو كانت ذوات فإن لم يكن لها أحوال لم يفتقر إلى بحث

- ولّا وجب أن يجعل موضوعات لعلوم لا أن يبحث عنها في هذا العلم . وفيه أن كونها ذوات لا يدفع افتقارها إلى البحث عن وجودها وكيفية ولا يمكن وقوعه في غير هذا العلم وإن فرض كونها موضوعة له ، إذ لا يبحث في العلم عن وجود موضوعه وكيفية . ويمكن أن يكون كلام الشيخ على التّنزل هذا ، ويمكن أن يكون المراد منه نفي كونها من الأمور الإعتباريّة التي قلت الحاجة العلميّة إلى البحث عنها ، أي هذه الأمور ليست من العوارض التي يكون وجودها غير وجود الصفات للذّوات بأن يكون اعتباريّة محضة ، فإنّ الإعتباريات ليس وجودها وجود الصّفة للذّات أي وجودها عين وجود الذّات بل عين وجودها وإن كان ماهيتها غير ما وعلى هذا ففرقها عن ساير الأعراض الخارجيّة أنّ وجودها عين وجود موضوعاتها في الخارج وغيره في الذّهن لأنّها من عوارض الماهيّة دون الوجود ، وسائر الأعراض وجودها غير وجود محالّها خارجا وذهنا ، وفرقها عن الإعتباريات المحضة التي لا يصدق عليها اسم العرض أنّ وجودها كما ذكر غير وجود محالّها في الذّهن والإعتباريات وجودها عين وجود محالّها خارجا وذهنا ولا وجودها بوجه من الوجوه إلّا وجود الذّوات . وبذلك يظهر أنّه يكفي في ثبوت عرضيّة الشّيء أن يكون له نحو من الوجود مغاير لوجود الذّات في أي ظرف كان وبأيّ اعتبار .
- ثمّ في بعض النسخ وجدت لفظة « لا » قبل « يكون » ومفاده حينئذ أنّ وجودها غير وجود الصفات للذّوات وكأنّه سهو من النسخ ، وعلى فرض صحّته لا بدّ أن يحمل الصفات على الذّاتيات ليكون المراد أنّ وجودها غير وجود الصفات الذّاتية للذّوات بل وجود الصفات العرضيّة لها . ولا أيضا هي من الصفات التي يكون لكلّ شيء فيكون كلّ واحد مشتركا لكلّ شيء أي ليست من عوارض كل شيء حتى يجوز أن يجعل تلك الأمور موضوعات لهذا العلم من دون حاجة إلى جعل الموجود موضوعا أو ليست من العوارض الذّاتية لكلّ موضوع من موضوعات العلوم حتى يثبت فيها ولا يحتاج إلى إثباتها في هذا العلم وكان نفيه أو لا كونها من عوارض خاصّة ببعض الموضوعات يؤيد ذلك . وقيل أي ليست من الصفات الشّاملة لكلّ شيء كالشيء والممكن

العام ونحوهما حتى لا يحتاج إلى بحث عن إثباتها وتحديدتها فلا يكون مطلوبة في علم قبل
 كون الشيء من الأمور الشاملة لكل شيء لا يوجب بدايته، وفيه أن بدايته أكثرها يكفي
 لهذا التوهم، نعم يرد عليه بأن بدايته وجودها وماهيتها لا يستلزم بدايته نحو وجوده وكيفيته،
 فالبحث عنها لا بد أن يقع في هذا العلم بضمان موضوعية الوجود. وَلَا يَجُوزُ أَيْضاً أَنْ
يَخْتَصَّ بِمَقُولَةٍ حَتَّى لَا يَكُونَ مَوْضُوعَهَا الْمَوْجُودُ الْمَطْلُوقُ، بَلْ تَلْكَ الْمَقُولَةُ بِخُصُوصِهَا
وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مِنْ عَوَارِضِ شَيْءٍ أَى مِنْ عَوَارِضِ الذَّاتِ الْمُخْتَصَّةِ بِهِ لِعُمُومِهَا
بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ وَإِلَّا فَكَوْنُهَا عَوَارِضَ لِأَشْيَاءَ كَثِيرَةٍ فِي الْجُمْلَةِ مِمَّا لَا رَيْبَ فِيهِ إِلَّا الْمَوْجُودُ
بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ فإن ما يعرضه هذه الأمور بالذات منحصر به فهو الموضوع لها لا غير كما
 أشار إليه بقوله: وَوَظَاهِرٌ لَكَ مِنْ هَذِهِ الْجُمْلَةِ أَى جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْمَوْجُودَ بِمَا
هُوَ مَوْجُودٌ أَمْرٌ مُشْتَرِكٌ لِجَمِيعِ هَذِهِ أَى يَتَنَاوَلُ جَمِيعَهَا بِحَيْثُ لَا يَخْرُجُ عَنْ شَيْءٍ
مِنْهَا وَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يُجْعَلَ الْمَوْضُوعُ لِهَذِهِ الصَّنَاعَةِ لِمَا قُلْنَا سَابِقاً مِنْ أَنَّهُ
 لا يمكن أن يعتمدا معنى محقق إلا حقيقة معنى الوجود .

قيل : حصر الموضوع هنا في الوجود ينافي ما ذكره في البرهان من أن موضوع هذا العلم
 الوجود والواحد .

قلنا : الحصر هنا على الأولوية والاستحسان وما في البرهان على التجويز والإمكان ،
 إذ لا ريب في أن الواحد ومثله مما يقرب الوجود في العموم يجوز أن يجعل موضوعاً له إلا
 أن الوجود بالموضوعية أولى ، ولأنه غنى عن تعلم ماهيته وعن إثباته
 حتى تحتاج إلى أن يتكفّل علم غير هذا العلم بإيضاح الحال فيه
 لاستحالة أن يكون إثبات الموضوع وتحقيق ماهيته في العلم
 الذي هو موضوعه بل يسلم إنسيته وماهيته فقط . فالنموذج الأول
 لهذا العلم هو الوجود بما هو موجود .

قوله : «لأنه» عطف على قوله : «لما قلنا» وقوله : «بل يسلم» إما فعل معلوم أو
 مجهول أو مصدر من باب التفعيل ، فعلى الأول صميره راجع إلى العلم الذي هو موضوعه

أى «بل يسلم هذا العلم إنّيته» الخ، وعلى الثانى لابدّ من تقدير أى «ويسلم فى هذا العلم إنّيته» .
وعلى الثالث أيضا لابدّ من تقدير أى «بل فى هذا العلم تسلم إنّيته» ثمّ الحقّ أنّ هذا
التعليل الخ تتمّة للدليلين، إذ بدون ذلك لا يتّهان ولا يتمشّى موضوعيته. إذ موضوع
هذا العلم لو لم يكن بديهىّ الثبوت ومعلوم الحقيقة وجب أن يثبت فى علم آخر فوقه
لاستحالة إثباته فيه وهو باطل، إذ ليس علم آخر فوقه يتكفّل لذلك، فيجب أن يكون
بين الثبوت حتّى لا يحتاج إلى إثبات ويصلح لموضوعيته، ولاشئ كذلك إلا الموجود
فيجب أن يكون هو الموضوع لهذا العلم .

وقيل، هذا وجه آخر لموضوعيته لأنّ موضوعه يجب أن يكون أمرا عاما شاملا
لجميع الموجودات محقق الذات غنيا عن تعلّم ماهيته وانّيته، وهذه الأوصاف الثلاثة
فى غير الموجود لم يوجد إذ غيره من المفهومات إمّا لا يوجد أصلا كالشئ والممكن العام
وأمثالهما لكونها إعتبارية محضة أولا يعمّ جميع الموجودات أو يعمّها وغيرها فلا يكون تلك
الأحوال المطلوبة من عوارضه الخاصّة .

وفيه، أنّ وجوب كون موضوع هذا العلم متصفا بالصفات الثلاث ليس بديهيا
حتّى يكون مستقلّ هذا الوجه بالدلالة، بل إنّما يظهر ذلك بملاحظة الوجوه السابقة.
وأیضا المذكور فى هذا التعليل ليس سوى اتصاف الموجود بالوصف الثالث وبمجرد هذا
لا يتمّ المقصود فكيف يكون وجها منفردا . فالصواب جعل ذلك تتمّة للسابق كما
ذكرناه، ثمّ لما بيّن موضوعيّة الموجود للإلهى أشار إلى ما يبحث عنه فيه ويثبت لموضوعه
ونحن نفسّر عبارته أولا ثمّ نشير إلى إشكالات المقام ونبسط فيه الكلام لكونه من مزالّ
الاقدام فقال :

وَمَطَالِبُهُ أَى مَطَالِبِ هَذَا الْعِلْمِ وَالْعَوَارِضِ الذَّاتِيَّةِ لِمَوْضُوعِ الْأُمُورِ الَّتِي

تَلَحُّقُهُ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ أَى مِنْ جِهَةِ الوجودِ مِنْ غَيْرِ شَرْطٍ فِي الْمَوْضُوعِ بِأَنَّ

لا يكون مقيدا بل يثبت له العوارض بنفسه من دون التوقف على قيد كما فى موضوع
الطبيعى ومثله . أو مطلقا كما هو الأظهر بأن يثبت له العوارض لذاته من دون التوقف

على تقييده ولا على واسطة في العروض أى ضرورته نوعا خاصا . وَبَعْضُ هَذِهِ

الْأُمُورِ هِيَ لَهُ كَمَا لَأَنْوَاعٍ كَمَا لَجَوْهَرٍ وَالْكَثْمُ وَالْكَثِيفُ وغيرها من المقولات

العشر وإبراد « كاف » التشبيه لعدم كون الوجود المطلق ماهية جنسية ولا ذاتيا بالنسبة

إليها بل عرضيا لكونه زائدا عليها مقولا بالتشكيك بالنظر إليها ، وقيل لعدم جنسيته

ولا كليته وعدم شموله للموجودات شمول الكلّي لأفراده إذ الكلية والذاتية وما يقابلها

مما يعرض الماهيات في الذهن ، والوجود ليس بماهية لشيء ولا ذا ماهية وليس له صورة

ذهنية مطابقة له حتى يعرضه هذه المفهومات بل هو صريح الإنسية الخارجية فلا يكون له

أنواع حقيقية . وردّ بأنّه إذا لم يكن له صورة ذهنية فكيف يحكم عليه بأحكام كثيرة ،

و إذا لم يكن كليّا فكيف يثبت له الأفراد ، إذ لانعنى بالكلّي إلّا ماله فرد .

فإن قيل : الحاصل في الذهن ليس كنهه بل وجهه .

قلنا : كلامنا فيما نفهمه وهو الموضوع دون كنهه واتصافه بالكلية وأمثالها مما

لا ريب فيه ، و أمّا كونها بمنزلة الأنواع دون الأعراض لأنها موجودات مستقلة منفردة

بخلاف الأمور العامة إذ ليس لها وجود منفرد عن الماهيات الموصوفة بها فلا يكون بمنزلة

الأنواع الحقيقية الموجودة بالإنفراد ، بل ليست من العوارض الحقيقية لها أيضا عند

بعضهم ، إذ عروضها لها بضرب من التحليل والاعتبار ، فعروضها لها يرجع إلى صحة

انتزاعها عنها . و بتقرير آخر ان المقولات حقايق محصلة يحصل من تحصيل الموجود في

صفتها حقايق موجودة فكأنّها أنواع بخلاف ما ذكره من الأمور العامة فإنه لا يحصل من

تخصّص الموجود بها و تحصيله في صفتها حقيقة محصلة موجودة ، فهي بمنزلة العوارض

دون الأنواع . والإيراد عليه بموجوديّة الواحد والكثير عند الشيخ فلا يتأتّى التفرقة بين الكتم

والكثير في التحصيل وعدمه فهذا التوجيه من قبل الشيخ غير صحيح والأصح ما اخترناه

من عدم موجوديّة الكثير بما هو كثير . وأيضا الموجود مع عدم كونه جنسا وذاتيا يشبه

الجنس والذاتي لأنه ليس بخارج عن حقيقة أفرادها المتخالفة الحقايق فيكون ماتحته

بمنزلة الأنواع . وأيضا الجوهر والعرض اعتبر في حدّهما الأسمى معنى الوجود ، فقبل

العرض هو الموجود فى موضوع والجوهر هو الموضوع لافى موجود . فهما بهذا الاعتبار بمنزلة نوعى الموجود وأنواعهما كأأنواع أنواعه بخلاف الأمور العامة فإنه لم يعتبر فى حدودها الإسمية والحقيقية معنى الموجود .

٢

وقيل : الوجه فى ذلك انّ المقولات مندرجة تحت الموجود وهى شاملة لساير الأنواع المندرجة تحتها بخلاف ما نذكره من الأمور العامة ، فإنّ القوة بالمعنى الشامل للإمكانين يشمل المقولات بأسرها فهو أشبه بالموجود ، وكذا الإمكان بالمعنى الأعمّ والفعل والجزئى والكلّى والواحد يساوق الموجود فلا يدخل تحته والكثير فى قوة نوع النوع بالنسبة إليه .

٩

وفيه انّ حمل القوة والإمكان على المعنى الأعمّ غير لازم وعلى ' فرضه أعمية الموجود منها باقية لشموله الواجب أيضا . وأما أخصية الفعل والجزئى والكلّى منه واندراجها تحته فظاهر وقياسها على القوة والإمكان بالمعنى اعمّ لأوجه له . والكثير إن كان موجودا فهو كالأنواع مثل ساير المقولات ، والتفرقة تحكّم . وإلا لم يكن نوع النوع أيضا . وأما ما ذكره من مساوقة الواحد للموجود فحمل كلام وتفصيله أنّ بعضهم صرح بأنّ الواحد أخصّ منه إذ الكثير من حيث هو كثير موجود كما صرح به الشيخ وأتباعه ، ولاشئ منه بواحد .

١٢

فينتج ليس كلّ موجود بواحد . وردّ بأنّه إن أريد بالحيثية اللا بشرطية فالصغرى ممنوعة وإلا فالكبرى مقدوحة إذ الكثير بشرط الوجود لا يخلو عن وحدة ما . والتحقيق أنّ الموجود من الكثرة ليس إلا الآحاد والكثرة من حيث هى إعتبارية محضة غير موجودة

١٥

فى الواقع . نعم ، للعقل أن يعتبرها موجودة إلا أنّ هذا الإعتبار أيضا لا ينفكّ عن اعتبار وحدة ما لها ، فالوحدة والوجود متساوقان بمعنى أنّهما فى الخارج والمصداق متحدان وفى المفهوم والإعتبار متغايران . والقول بالعينية لم يثبت عندى ، وعلى هذا فمّا ذكر من

١٨

عدم اندراج الواحد تحت الموجود صحيح إلا أنّ ما ذكر فى غيره فاسد كما مرّ هـذا . وبعضهم حمل كونها بمنزلة الأنواع على أنّها قد يصير موضوعه فى بعض المسائل كأنواع موضوعات ساير العلوم . وفيه أنّ الأمور العامة أيضا كذلك فالتخصيص تحكّم

٢١

فَإِنَّهُ لَيْسَ يَحْتَاجُ الْمَوْجُودُ فِي أَنْ يَنْقَسِمَ إِلَيْهَا إِلَى انْقِسَامٍ قَبْلَهَا،

حَاجَةُ الْجَوْهَرِ إِلَى انْقِسَامَاتٍ حَتَّى يَلْزِمَهُ الْانْقِسَامُ إِلَى الْإِنْسَانِ وَغَيْرِ

الْإِنْسَانِ تَعْلِيلٌ لَكُنْ الْجَوْهَرُ وَالْكَمُّ نَوْعًا أَوْ لِلْحَقِّ هَذِهِ الْأُمُورُ لِلْمَوْجُودِ مِنْ غَيْرِ شَرْطٍ ٣

كَمَا هُوَ الْأَظْهَرُ أَيْ انْقِسَامُ الْمَوْجُودِ إِلَيْهَا انْقِسَامٌ أَوَّلَى لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى انْقِسَامٍ قَبْلَهُ كَانْقِسَامِ

الْجَوْهَرِ إِلَى الْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ، فَإِنَّهُ بِوَاسِطَةِ انْقِسَامَاتٍ سَابِقَةٍ عَلَيْهِ مِثْلُ انْقِسَامِهِ إِلَى الْجِسْمِ وَغَيْرِهِ

وَالنَّامَى وَغَيْرِهِ وَالْحَيَوَانَ وَغَيْرِهِ. وَالْحَاصِلُ أَنَّ لِحُقُوقَهَا لَهُ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى أَنْ يَصِيرَ نَوْعًا خَاصًّا ٦

كَمَا صَرَّحَ بِهِ الشَّيْخُ فِي الْفَصْلِ الرَّابِعِ حَيْثُ قَالَ فِي حَالِ الْجَوْهَرِ وَكَمْ أَقْسَامٌ هُوَ لِأَنَّهُ لَيْسَ

يَحْتَاجُ الْمَوْجُودُ فِي أَنْ يَكُونَ جَوْهَرًا إِلَى أَنْ يَصِيرَ طَبِيعِيًّا أَوْ تَعْلِيمِيًّا، وَلَكُونَهَا مِنْ أَقْسَامِهِ الْأَوَّلِيَّةِ

يَكُونُ مِنْ أَعْرَاضِهِ الذَّاتِيَّةِ، فَنَسَبَتُهَا إِلَيْهِ نِسْبَةُ فُصُولِ الْجِنْسِ وَأَنْوَاعِهِ الْأَوَّلِيَّةِ الذَّاتِيَّةِ إِلَيْهِ. ٩

فَكَمَا أَنَّهَا مِنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ فَكَذَلِكَ هَذِهِ الْأُمُورُ مِنْ أَعْرَاضِهِ الذَّاتِيَّةِ .

وَبَعْضُ هَذِهِ الْأُمُورِ كَالْعَوَارِضِ الْخَاصَّةِ مِثْلُ الْوَاحِدِ وَالْكَثِيرِ

وَالْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ وَالْجُزْئِيِّ وَالْكُلِّيِّ وَالْمُمْكِنِ وَالْوَاجِبِ وَجِهَ عَدَمُ كُنْ ١٢

هَذِهِ الْأُمُورُ بِمَنْزِلَةِ الْأَنْوَاعِ قَدْ ظَهَرَ وَإِيرَادُ «كَافٍ» التَّشْبِيهِ مَعَ أَنَّهَا عَوَارِضُ حَقِيقَةِ لِمُرَاعَاةِ

الْمُوَافَقَةِ فِي الْقَسْمَيْنِ، أَوْلَانِ الْمَتَبَادِرِ مِنَ الْمَعْرُوضِ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا حَقِيقِيًّا مُتَحَصِّلًا وَالْمَوْجُودِ

لَيْسَ كَذَلِكَ. وَقِيلَ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ مِنَ الْعَوَارِضِ الْخَارِجِيَّةِ وَالذَّهْنِيَّةِ كَالْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ، ١٥

بَلْ إِنَّمَا عَرَّوْضُهَا لِلْمَاهِيَّاتِ بِضَرْبٍ مِنَ التَّحْلِيلِ وَالِإِعْتِبَارِ، وَفِيهِ أَنَّ مِثْلَ الْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ أَيْضًا

مِنَ الْأُمُورِ الْإِنْتِزَاعِيَّةِ التَّحْلِيلِيَّةِ، وَأَيْضًا بَعْضُ هَذِهِ الْأُمُورِ الْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ فَكَيْفَ يَصِحُّ هَذَا

الْكَلَامُ فِي تَوْجِيهِهِ، وَالْقَوْلُ بِأَنْ مَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ هُوَ الْكُلِّيُّ وَالْجُزْئِيُّ لَا الْكُلِّيَّةُ وَالْجُزْئِيَّةُ فَلَعَلَّ ١٨

الْأَوَّلِينَ عِنْدَهُ مِنَ الْإِنْتِزَاعِيَّاتِ دُونَ الْآخِرِينَ لَا يَخْفَى فَسَادُهُ. فَإِنَّهُ لَيْسَ يَحْتَاجُ

الْمَوْجُودُ فِي قَبُولِ هَذِهِ الْأَعْرَاضِ وَالْإِسْتِعْدَادِ لَهَا إِلَى أَنْ يَتَخَصَّصَ

طَبِيعِيًّا أَوْ تَعْلِيمِيًّا أَوْ خَلْقِيًّا أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ هَذَا أَيْضًا تَعْلِيلٌ لِلْحَقِّ هَذِهِ الْعَوَارِضُ ٢١

الْعَامَّةُ لِلْمَوْجُودِ مِنْ دُونِ شَرْطٍ أَيْ عَرَّوْضُهَا لَهُ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى أَنْ يَصِيرَ جِسْمًا أَوْ كَمَا أَوْ

نَفْسًا مُجَرَّدَةً أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ فَيَكُونُ عَرَّوْضُهَا لَهُ لَذَاتِهِ. وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ ظَاهِرَ كَلَامِ الشَّيْخِ

- أن نفس المقولات والأمور العامة من الأعراض الذاتية ؛ إذ المعتبر في العرض الذاتي عنده
نفي الواسطة في العروض وهنا الأمر كذلك إذ عروضها للموجود المطلق كما ظهر لا يتوقف
على واسطة ، وحينئذ لا ضير في كونها أعراضا ذاتية له مع كونها أخص منه فإن المعتبر
في العرض الذاتي للشيء إذا كان هو العروض له لذاته من دون التوقف على أن يصير
نوعا مخصوصا جاز أن يكون الأخص عرضا ذاتيا للأعم كالإستقامة والإنحاء للخط بل
كجميع الفصول المقسمة للأجناس فإنها أعراض ذاتية لها مع كونها أخص منها وبالعكس
كالزوجية للأربعة ، وبأني ما يتعلق به من الإراد والتحقيق الحال . وبعضهم حمل كلام
الشيخ على أن مراده أن العرض الذاتي للموجود هو الإنقسام إلى الأنواع المذكورة
لأنفسها فأورد عليه بأن كل واحد من الأمور العامة مع مقابله كما يشمل الموضوع
فكذلك كل واحد من الأنواع أيضا فلم جعل العرض الذاتي في الأنواع الإنقسام إليها
وفي الأمور العامة نفسها .
- وقد يجاب بأن الشاغل على سبيل التقابل ما يكون شاملا مع مقابل واحد وهذا
متحقق في الثاني دون الأول وحقيقة الحال في جميع ذلك يظهر بما يأتي . وإذا عرفت
ذلك فنبين أولا معنى العرض الذاتي ثم نشير إلى إشكالات المقام وما يتعلق بها من
النقض والإبرام ثم نأتي بما هو حق الكلام . فنقول للعرض الذاتي تفسيران : أحدهما ما
لا يتوقف عروضه للشيء على أن يتخصص أي لا يكون له واسطة أخص في العروض بأن
يعرضه بتوسط عروضه له أولا ومن كان له واسطة في الثبوت وهو الفاعل ، وعلى هذا يجوز
كونه أخص . وثانيهما ما يلحق الشيء لذاته أولا يساويه ولا يتوقف لحوقه على شرط ولا على
التخصص أي لا يكون له واسطة في العروض والثبوت بل يكون ذاته بذاته هو الفاعل والقابل .
قيل ، على هذا لا يجوز كونه أخص إذ حينئذ يكون لازما لذاته فلا يمكن أن يكون
أخص منه . وقولهم : « ان الفصول أعراض ذاتية للجنس » مبني على التعريف الأول ، وفيه ،
أن عروضها له لذاته فهي أعراض ذاتية له بالمعنى الثاني مع كونها أخص ، فالحق
أنه لا ينافي الأخصية كأول . والسرّ جواز اقتضاء العالم بذاته لكونه ذا حصص ودرجات

أعراضا كل واحد أخص منه بعروضه لبعض المراتب دون بعض ، ولولاه لم يعقل وجه لاقتضاء جنس واحد فصولا مختلفة وصيرورته أنواعا متباينة .

٣ فان قيل : المقتضى لعروضها له ليس ذاته ، إذ الواحد لا يقتضى بذاته المتعدد ، بل الفاعل فلا يكون عارضة له بالمعنى الثانى حتى يكون دليلا المطلوبكم .

قلنا : الواحد كما لا يصدر عنه المتعدد كذلك لا تقبله لاشتراك الدليل ، فالجنس لو لم يقبض الفصول المختلفة لوحده لم يقبلها أيضا لذلك ، ولوقبلها لعمومه وانبساطه لاقتضاها أيضا لذلك ، وعلى هذا لو كانت لوازم الماهيات وعوارضها مستندة إلى ذاتها فالجنس منها ولو كانت مستندة إلى موجدتها لم يكن شيء من العوارض الذاتية لشيء مستندا إلى ذاته فلا يكون العرض الذاتى إلا بمعنى الأول الذى يجوز كونها أخص .

لا يقال : لو اشترط على الثانى اللزوم والتساوى فعلى الأول إذا كان أخص فعروضه إن كان لذات المعروض لزم الخاف وإلا افتقر إلى الوسطة ولا يجوز كونها أخص من المعروض ، إذ التلاحق بواسطة الأخص عرض غريب وفاقا لتوقفه على تخصيص المعروض وصيرورته نوعا خاصا فيكون مساوية له ، فإن كان عروضه لذاتها لزم الخلف أيضا وإلا افتقر إلى واسطة أخرى : فينقل الكلام إليها وفي كونها أخص أو مساوية فيلزم الخلف والتسلسل فلا مخصص من القول بعدم اشتراط اللزوم والتساوى في العرض الذاتى بمعنييه .

١٥ لأننا نختار عدم عروضه له لذاته وافتقاره إلى الوسطة في الثبوت لا في العروض حتى يلزم ما ذكره هذا . وما ذكره الشيخ في تعريفه من كونه لاحقا للموجود من غير شرط يمكن حمله على كل من المعنيين .

١٨

ثم بما ذكرناه من الفرق بين العارض الأخص والعارض لأمر أخص وجواز ذاتية الأول دون الثانى يظهر أنه لا تناقض في كلام الشيخ حيث قال إن ما يلحق الشيء لأمر أخص فهو عرض غريب ليس عرضا ذاتيا مع أنه مثل العرض الذاتى بالمستقيم والمستدير للخط ومن نسبه إلى التناقض كأنه لم يفرق بينهما أو توهم أن كل ما يعرض الشيء لذاته يجب أن يكون لازما لذاته وليس كذلك لما عرفت من أن الفصول المقسمة لجنس

٢١

واحد كل واحد عرض ذاتي له مع كونه أخص منه .

واذا عرفت ذلك فاعلم ان في المقام اشكالات :

- ٢ أولها : ان الموضوع لهذا العلم إذا كان هو الموجود فمالم يعلم وجوده لم يجز البحث عنه فيه إذ الموضوع مالم يسلم وجوده لم يجز إثبات العوارض له ، فالمقولات والأمور العامة التي هي أعراضه الذاتية مالم يعلم وجودها لم يجز البحث عنها فيه مع أن بحثه عنها راجع إلى إثبات وجودها . وأيضا البحث عن وجودها بحث عن دخولها في موضوع الفن ومثل ذلك لا يكون من المسائل . وأيضا إثبات وجودها يوجب كون الموضوع محمول المسئلة وهو غير جاز وهذه الثلاثة متقاربة معنى ، وقد تقدمت بجوابها وهو أن البحث عن وجودها إنما هو بحملها على الموجود المطلق بمعنى أن بعض الموجود واجب أوجوهه لأن الواجب أوجوهه موجود فهذه الاشكال مندفع .

- وثنائها : أنه إذا جاز أن يكون نوع الموضوع موضوع المسئلة عند إثبات غير الوجود له أو محمولها بحمله على الموجود بناء على التوجيه المذكور عند إثبات الوجود له فليجز أن يكون مسائل سائر العلوم مسائل هذا العلم ولا وجه للتخصيص إذ لا فرق بين العقل مجرد والجسم متمكن ، ولا بين بعض الموجود عقل وبعضه حركة الجسم أوحيزه . وجوابه أن المتعارف بين الجماعة إختيارا لما هو الأليق بتدوين العلوم وضبطها أنهم يبحثون في علم عن أحوال موضوعه وأنواعه الأولية والثانوية حتى يصل إلى نوع له أحوال كثيرة فيجعلونه موضوعا لعلم منفرد تحت العلم الأول ، ويبحثون عن أحواله فيه . فالموجود لما كان له أنواع كثيرة و بعضها كان له مباحث غفيرة كموضوعات العلوم الأربعة جعلوا البحث عن أحوال كل واحد علما برأسه داخلا تحت العلم العام لاجزاء منه ، والبعض الآخر لما لم يكن كذلك بقي البحث عن أحواله جزء من البحث عن أحوال الموجود وعدا المجموع علما واحدا وقس عليه حال الطبيعي فهذا الإشكال أيضا ظاهر الاندفاع .
- ٢١ وثالثها : ان ما ذكره الشيخ هنا من كون هذا العلم باحثا عن وجود أنواع الموجود ولو احقها يناقض ما ذكره في البرهان من أن العلم بما يندرج تحت الموجود لا يكون جزء

من علمه حيث قال كما تقدم : « وأما الذى عموم الموجود والواحد فلا يجوز ان يكون بالأشياء التى تحته جزء من علمه لأنها ليست ذاتية له على أحد وجهى الذاتى فلا العام يؤخذ فى حد الخاص ولا بالعكس ، بل يجب أن يكون العلوم الجزئية ليست أجزاء منه ، ولأن الموجود والواحد عامتان لجميع الموضوعات ، فيجب أن يكون ساير العلوم تحت العلم الناظر فيهما » انتهى . وحاصله أن العموم والخصوص بين الشئيين إذا كان بامر عرضى لا يكون العلم بالخاص جزء من العلم بالعام لعدم كون الخاص ذاتيا له بأحد المعنيين وتوقف الجزئية عليه والتدافع بينه وبين ما ذكره هنا ظاهر . ثم المراد بالوجهين للذاتى هما المذكوران فى البرهان وذكر بأن أحدهما مقوم الماهية والوجود ، وثانيهما ما يؤخذ المعروض له أو موضوعه أو جنسه فى حده . فالأول يؤخذ فى حد المعارض ، والثانى يؤخذ أحد الثلاثة فى حده كما أوضحه بقوله « فلا العام يؤخذ فى حد الخاص ولا بالعكس » .

ورابعها : أن هذا العلم قد يبحث عن نوع النوع أعنى الأنواع المندرجة تحت المقولات كالعقل والعدد والمقدار ، وهى ليست من العوارض الذاتية للموجود بشئ من المعنيين للحوقها له بواسطة الأخص أعنى الجوهر والكم المنفصل والمتصل ، وكذا الكلّى والجزئى لتوقف عروضهما له على أن يصير معقولا ثانيا وكذا ليست ذاتية له بأحد المعنيين المذكورين فى البرهان . أما الأول فانتفائه عنها بل عن المعقولات ظاهر ، وأما الثانى فإن رجوع إلى أحد المعنيين للعرض الذاتى فالأمر فيه كما ظهر ، وإن كان بينهما فرق فالحكم أيضا كذلك إذ أكثر محمولات هذا العلم كالأمر العامة وغيرها مما لا يدخل فى حده الموجود أو موضوعه أو جنسه . وكلام الشيخ أيضا مصرح بعدم كون أنواع الموجود عوارض ذاتية له بهذا المعنى . ثم قد يطلق العرض الذاتى على الأولى ، أى ما لا يكون له واسطة فى العروض مطلقا وعدم كونها أعراض ذاتية له بهذا المعنى أيضا ظاهر فالعرضية الذاتية باى معنى أحدث مشتقة عنها . وحينئذ لوجعلت موضوعات المسائل وأثبت لها أحوال غير الوجود كان جائزا إذ ما يبحث عنه فى العلم يختص بعوارض الموضوع ، بل يعم عوارض نوعه وعوارض عوارضه كما صرح به الشيخ وغيره ، وأما إن كان البحث عن

وجودها أي كان المراد إثبات وجودها فلا يجوز أن يكون المسئلة أن العقل موجود لما تقدم من لزوم الإشكالات بل إن بعض الموجود عقل فلا بد من كون العقل عرضاً ذاتياً للموجود حتى يجوز البحث عنه، إذ الموضوع نفس الموجود ونوع منه أو عرض الذات له مع كون المحمول عرضاً ذاتياً له حتى يقال أن البحث عن العوارض الذاتية لنوع الموضوع أول عوارضه الذاتية وهو جاز. نعم لو كان المسئلة أن العقل مثلاً موجود لكان البحث عن عوارض نوعه ظاهر أو عروض الوجود له ليس بواسطة أمر أخص إلا أن الأمر ليس كذلك لما علم، ورجوع ما هو الأصل في المسئلة إلى العكس لأنه المقصود بالذات لو سلم لا يدفع الإشكال إذ المناط هو الأصل دون العكس.

وبذلك يندفع ما قيل في الجواب: « العرض الذاتي في هذا العلم قد لا يكون بالمعنى المشهور وإطلاق العرض الذاتي عايه باعتبار الاشتراك فيما يترتب عليه من الأثر وذلك لأن قولنا: « بعض الموجود عقل » وإن كان المحمول فيه هو العقل ظاهراً لرعاية جعل موضوع العلم موضوع المسئلة لا محمولها لما تقدم، لكن المقصود الأصلي منه أن العقل موجود ولحق المحمول فيه ليس بواسطة الأخص ظاهر أفسح إطلاق العرض الذاتي على المحمول نظراً إلى ما هو المقصود والغرض وإن لم يكن عرضاً ذاتياً حقيقة » انتهى.

ووجه الإندفاع على ما ظهر وجوب كون الموضوع في جميع المسائل هو الموجود أو بعضه والمحمول أنواعه وأعراضه دون العكس للزوم الإشكالات وكونه مقصوداً بالأصل لو سلم لا يقيّد بعد كون الموضوع حقيقة هو الموجود والمحمول نوعاً منه، إذ مراعاة لوازم كل منهما إنما هو بالنظر إلى الواقع دون ما يؤول إليه. وربما قيل: المراد بالعارض هنا الخارج المحمول وصدقه على لواحق الموجود مطلقاً ظاهر. ثم لأجل هذين الإشكالين أعني لزوم التناقض وعدم كون بعض المحمولات من العوارض الذاتية للموجود تشعب الآراء في وجه التفصي. فنذكر أولاً ما هو الأقرب عندنا، ثم تأتي بما ذكره الجماعة مع ما يرد عليه فنقول:

الحق في الجواب عن الأول أن موضوع هذا العلم لما كان هو الموجود من حيث هو

موجود فمطلبه هي أعراضه الذاتيّة اللاحقة له من جهة الوجود لا من جهة أخرى كما في موضوعات ساير العلوم فما تحته من الأنواع الأوليّة التي هي أعراضه الذاتيّة إن كان البحث عنها من جهة الوجود التي هي حيثيّة الموضوع كما هو الواقع كان العلم بها جزء من علمه وإلا فلا . فمراد البرهان أنّ ما تحت الموجود من الموجودات الخاصّة إن لم يكن البحث عنها من جهة الوجود لم يكن العلم بها جزء من علمه ، وهذا لا ينافي الجزئية لو كان البحث عنه من هذه الجهة كما هو الواقع ، إذ لو وقعت محموله للموضوع كان إثباتها له من حيث أنّه موجود ، ولو وقعت موضوعات المسائل وأثبت لها أحوال غير الوجود كان إثباتها لها من جهة أنّها موجودات لا من جهة التخصيصات الأخرى كما في أحوال ساير الموضوعات وأنواعها إذا جعلت محمولة وأثبت لتلك الموضوعات أو موضوعه وأثبت لها عوارض أخرى .

فان قيل : كيف يعقل كون البحث عنها من جهة غير الوجود التي ينفي الجزئية حتى يصحّ ما ذكرت من التوجيه .

قلنا : بأنّ ثبت شيء منها للموجودات من حيث إعتبار خصوصيته له من الإمكان أو الجوهرية أو العرضية أو يثبت لها أحوال من جهة ما لها من التخصيصات كالجوهرية والكمية والكيفية وغير ذلك .

قيل : الشيخ علّل عدم الجزئية بعدم ذاتيتها له بالمعنيين مطلقا وهو ينفي جواز البحث عنها كذلك فما ذكرت من التوجيه لا يلايم تعليله .

قلنا : اذا كان البحث عنها من جهة الوجود كان إثباتها للموجود من حيث أنّها افراد له وحينئذ يكون الموجود مأخوذاً في حده ويكون ذاتية بالمعنى الثاني ، وأمّا إن كان البحث عنها لخصوصية أخرى لم يلزم الفردية حتّى يكون الموجود مأخوذاً في حدها فلا يكون ذاتية بشيء من المعنيين ولا يكون البحث عنها جزء من الإلهي الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود .

ثمّ كونها ذاتية بهذا المعنى لا ينافي كونها أعراضا ذاتية بالمعنى المشهور ، إذ الحقّ

تلازمها ورجوعها إلى معنى واحد إذ ما يؤخذ المعروض في حده يكون عارضاً لذاته وبالعكس، لأنّ ما يلحق الشيء لذاته يكون من مقوماته فيكون مأخوذاً في حده .

٣ فإن قيل : قد تقدّم أنّ الأنواع الأوليّة أعراض ذاتيّة بالمعنى المشهور للموجود ويأتى في دفع الأشكال الثّاني أنّ الثّانوية أعراض ، كذلك موضوعات المسائل أعنى بعض الموجود والعرض الذّاتى لموضوع العلم أو المسئلة يبحث عنه مطلقاً فلا وجه للتقييد بحبيثة الوجود .

٦ قلنا : التحقيق ان يكون النوعين من الأعراض الذّاتية بالمعنى المشهور للموجود أوبعضه مشروط بهذا القيد ، إذ عروض الجوهر أو العقل للموجود أوبعضه لذاته إنّما إذا أخذاً بشرط الوجود وأمّا إذا أخذاً باعتبار خصوصية أخرى فلا وجه لعروضها لهما لذاتهما إذ المهيمة الخاصة التي لم يعتبر فيها الوجود لا يمكن عروضها للموجود بذاته وهو ظاهر .

٩ فإن قيل : قد يبحث في الإلهى عن غير الوجود من أحوال الواجب وسائر المفارقات . قلنا : التأمّل يعطى اعتبار التقييد هذا ما عندى في توجيه كلام البرهان ، فإن صحّ

١٢ فذاك وإلاّ لفردّه ولا نسمعه ، إذ لا يجب علينا التصديق والإذعان بما بين دفتى الشفاء أو البرهان بلا دليل وبرهان .

١٥ وأمّا الجواب عن الثّاني فهو أنّ الموضوع في المسائل التي محمولاتها نوع النوع كمسئلة إثبات العقل أو مثله مما يعرض الموجود بواسطة الأخصّ ليس نفس الموجود بل بعضه ولا ريب في أنّ العقل مثلاً عرض ذاتى لهذا البعض الذى جعل موضوعاً وإن لم يكن عرضاً ذاتياً للموجود لأنّه بمنزلة نوع الوجود وما يحمل عليه عرض ذاتى له ،

١٨ ولو فرض موضوعيّة نفس الموجود في بعضها فموضوعيّة من حيث تحقّقه في ضمن البعض الذى يكون هذا المحمول عرضاً ذاتياً له كما في قول الطّبيعى : « الجسم قابل للخرق » فإنّ قبول الخرق ليس عرضاً ذاتياً للجسم من حيث هو بل من حيث أنّه موضوع المسئلة أى متحقّق في ضمن العنصرى دون الفلكى . ففى قولنا : « الموجود عقل » ليس العقل عرضاً ذاتياً للموجود من حيث هو بل من حيث موضوعيّة للمسئلة أى من حيث تحقّقه في ضمن

٢١

الجوهر ، ولاريب في كون العقل من أعراضه الأوليّة ، ثمّ ما ذكر في تعريف العرض الذاتيّ من اللّحقوق بأحد الطّريقين يعمّ الحمل والإنزاع والعروض في الخارج .
 والمراد هنا الأوّل دون الأخيرين ، إذ الواجب أو العقل ليس عارضا للموجود في الخارج ،
 ولا منتزعا منه بل الأمر بالعكس . ولواختصّ بالأخيرين لما كانت الفصول أعراضا ذاتيّة
 للجنس لأنّها ليست عارضة له في الخارج ولا منتزعة منه لإبهامه وعدم تحصيله ، فالمراد
 بالعارض الذاتيّ هنا هو الخارج المحمول للشيء لذاته أو من دون التّوقّف على تخصّصه ،
 وإذ عرفت ذلك فلنذكر توجيهات الجماعة مع ما يرد عليها .

فنها : ما تقدّم لدفع الإشكال من أنّ المراد بالعرض الذاتيّ هنا غير المعنى المشهور
 وقد عرفت ما فيه .

ومنها : أنّ العوارض الذاتيّة للموجود هو انقسامه إلى الأنواع وأحوالها لانفسها ،
 وإطلاق العرض الذاتيّ عليها مسامحة واندفاع الإشكاليين حينئذ ظاهر ، وفيه أنّ ما هو
 العرض الذاتيّ من الإنقسام هو الأوّل مع انقسامه إلى الكلّي والجزئيّ بواسطة انقسامه
 إلى المعقول الثّاني وإلى العقل والجسم والخطّ والسطح بواسطة انقسامه إلى الجوهر والكمّ
 وانقسامه إلى المتصلّ . وأيضا كلام الشيخ أنّ الأعراض الذاتيّة هي الأنواع دون
 الإنقسام إليها ، وما ذكره من عدم احتياج الموجود في انقسامه إليها إلى انقسام قبله إنّما
 هو لبيان كونها أنواعا أوّليّة ، ولا يدلّ بإحدى الثلاث على عرضه الإنقسام مع تصريحه
 أوّلا بأنّ مطالبة الأمور التي بمنزلة الأنواع أو العوارض . وأجيب عن الأوّل بأنّ المدعى
 عرضيّة الإنقسام إلى الأنواع دون الأمور العامّة ، فإنّها بنفسها أعراض ذاتيّة للموجود
 لعروضها له من دون التّوقّف على تخصّصه . وعن الثّاني بأنّ الموجود كما ينقسم إلى
 الأجناس ينقسم إلى ما تحتهما أيضا . ويردّ على الأوّل أنّ ما ذكر من عرضيّة نفس
 الأمور العامّة لاريب في حقيّته ، ولكنّ الإشكال الثّاني لم يكن مخصوصا بالأنواع بل
 يعمّها أيضا لما ذكر من توقّف عروض الكلّي والجزئيّ للموجود على صيرورته معقولا
 ثانيا فالترّصّ لجواب الأوّل دون الثّاني غير جيّد ، فلا بدّ من الجواب عنه إمّا بما ذكرناه

من أن الموضوع للكلّي والجزئيّ هو بعض الموجود المراد منه المعقول الثاني وعروضهما له لذاته ظاهر ، أو بأن كون الموجود معقولا ثانيا هو بعينه كونها كليّا أو جزئيا لاتحادهما معه نجعل وجودا ، فليس هناك عروضان حتى يكون أحدهما واسطة للآخر أو بأن المعقول الثاني ليس نوعا للموجود بل عرض ذاتي له . وعروض الشيء بواسطة العرض الذاتيّ لا يخرج عن العرضيّة الذاتيّة لتوقف الخروج على صيرورة المعارض نوعاً متخصّص الاستعداد .

ثمّ المجيب مطالب لعلّة التفرقة حيث جعل العرضيّ الذاتيّ في الأنواع الانقسام إليها وفي الأمور العامّة نفسها مع اشتراكهما في أن كلّ واحد من كلّ منهما مع مقابله يشمل الموضوع .

والجواب بأنّ التقابل بالمعنى العرفي لا يصدق على الأنواع كما نرى . وبما تقدّم من أن الشّامل على سبيل التقابل ما يكون شاملا مع مقابل واحد لا يخلو من تكلف ، ويرد على الثّاني أن انقسام الموجود إلى ما تحت الأجناس بلا توسط انقسامه إليها ممنوع ومعه يخرج عن العرضيّة الذاتيّة ، إذ الشيخ خصّص مطالب هذا العلم بما يلحقه من غير شرط . ومنها . ما ذكره بعضهم لدفع الإشكال الثّاني وهو أن البحث عن غير الأقسام الأوليّة ليس على وجه كونه مسألة بل إنّه وقع بتبعيّة بعض الأقسام الأوليّة ، فالبحث عن العدد والمقدار وإثبات وجودهما من المبادئ الواقعة في طريق البحث عن وجود الكمّ الذي هو المقولة وعن العقل بتبعيّة البحث عن الواجب باعتبار كفيّة صدور المعلولات عنه ونسبتها إليه وتعيين أوّل ما يصدر عنه والبحث عن الواحد لمساواته الموجود وعن الكثير لكونه مقابل الواحد . وأنت تعلم أن ذلك تكلف بارد وارتكاب لخلاف الظاهر ، مع أن هذا الإشكال لا يجري في الواحد والكثير لكونهما من الأقسام الأوليّة ، فلا حاجة فيهما إلى مثل هذه التّوجيهات الركيكة .

ومنها ، ما ذكره بعضهم بعد ردّ عرضيّة الإنقسام بما تقدّم وهو أن الشيخ لم يجعل الإنقسام إلى الأنواع عرضا ذاتيا بل أشار إلى أن البحث عن المقولات بحث عما

هو بمنزلة أنواع الموضوع وأنواع أنواعه فيكون البحث عن أحوال الموجود المطلق والبحث عن الكلّي والجزئيّ وأحوالهما بحث عما هو بمنزلة الأعراض الذاتيّة للموضوع .
 ٢ وقد تقرّر في البرهان أنّه قد يكون موضوع المسئلة أو ما هو بمنزلة عرضه ذاتيّاً لموضوع العلم ، ومراده أنّ البحث عن المقولات وأنواعها بمعنى جعلها محمولات للموجود بحث عن أنواع الموجود وأنواع أنواعه لأنّهما أنواعه وأنواع أنواعه ، ومن المقرّر في البرهان أنّه قد يبحث في العلم عن نوع الموضوع ونوع نوعه ، فيجوز البحث في الإلهي عن أنواع المقولات وإن لم يكن من عوارض نفس الموضوع وإنّ البحث عن العوارض الذاتيّة للموضوع لأنّها من عوارضه الذاتيّة ، وقد تقرّر أنّه قد يبحث في العلم عن أحوال العوارض الذاتيّة للموضوع ، فأنواع المقولات وبعض الأمور العامّة وإن لم يكن من العوارض الذاتيّة للموجود إلّا أنّ البحث عنها في علمه جاز لما تقرّر في البرهان .

وأنت تعلم أنّه على فرض صحته لا يدفع الإشكال الأوّل إذكون المقولات بمنزلة الأنواع ، وصحّة البحث عنها بمنزلة الأنواع ، وصحّة البحث عنها عمّا تحتها تصريح بنقيض ما ذكره من العلم بما تحت الموجود ليس جزء من علمه فهو لدفع الثاني ، والحقّ عدم دفعه إياه أيضاً ، أمّا أوّلاً فلأنّ ما أورد على عرضيّة الكلّي والجزئيّ لم يندفع به ، وأمّا ثانياً فلأنّه خلط البحث عن العوارض الذاتيّة لنوع الموضوع وعوارضه الذاتيّة بالبحث عن وجودهما وما جوزه هو الأوّل أي موضوعيّة نوع الموضوع أو عوارضه الذاتيّة وإثبات عوارضهما الذاتيّة . والكلام هنا في الثاني وهو أن يجعل الموجود موضوعاً وأنواعه محموله دون العكس للزوم الإشكالات ، وحينئذ ما لم يثبت عرضيّة الأنواع لم يصحّ البحث ، وكذا الحكم في أنواع أنواعه إذ مع موضوعيّة الموجود ومحموليّة الأجناس أو الأنواع لا يكون النوع أو العوارض الذاتيّة موضوعاً وعوارضهما محموله حتى يتحقّق ما جوزه من البحث عن عوارض النوع أو العوارض ، وأمّا ثالثاً فلأنّ مراد الشيخ لو كان ذلك لما احتاج إلى ذكر عدم احتياج انقسام الموجود إلى المقولات إلى انقسام قبله فلو كان إنقسامه إلى نوع النوع أيضاً لم يضره لاشتراك نوع النوع في جواز جعله موضوع المسئلة هذا .

- وقيل مراد البعض أن البحث عن المقولات بمعنى جعلها محمولات للموجود لاموضوعات المسائل بحث عن أنواعه . وكذا البحث عن الكلي والجزئي بمعنى حملها عليه بحث عن عوارضه الذاتية فالبحث في قوله : « فيكون البحث » اسم والظرف خبره أي البحث عن المقولات بحث عن أحوال الموجود بنفسه لا عما يتعاقى بعوارضه ، ويمكن أن يكون أحوال الموجود صلة للبحث وقوله : « بحث عما هو بمنزلة الاعراض » خبره . وانت تعلم ان جواز ذلك فرع منصوبية البحث مع أنه بالرفع فيما رأيناه من النسخ . ثم لما ذكر أن البحث عن الكلي والجزئي وأحوالهما بحث عن عوارض الموجود والبحث عن أحوالهما فرع كونهما موضوعين فذكر أن موضوع المسئلة قد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم . والحاصل أن هذا البعض ذكر أن البحث عن مجرد الأقسام الأولية يجعلها محمولة للموجود بحث عن عوارضه ولم يتعرض للبحث عما تحتها إذ ليس غرضه إلا توجيه كلام الشيخ بما يندفع به إشكالات عرضية الإنقسام لاجميع ما يتوجه عليه وهو يحصل بما ذكره ، إذ بعضهم لما توهم أن الشيخ جعل الإنقسام من العوارض الذاتية وأورد عليه ما أورد : فهذا البعض حمل كلام الشيخ على ما حمل ليندفع عنه ما أورد على عرضية الإنقسام لاجميع ما يتوجه على جميع المحامل انتهى . وفيه أنه يخالف قوله : « وأنواع أنواعه » وقوله : « أحوالها » بعد قوله : « عن الكلي والجزئي » . وأيضاً ما ذكره البعض من عرضية الإنقسام إنما كان لدفع الإشكال الثاني فردّه والتوجيه بما لا يدفعه لغو من الكلام على ان عمدة ما أورد على عرضية الإنقسام هو أن انقسامه إلى أنواع الأنواع ومثل الكلي والجزئي مشروط بالإنقسام الجنسي فلا يكون عرضا ذاتيا وهذا التوجيه لا يدفع ذلك .

- والحاصل ان محصل الإشكال هنا أنه قد يبحث في هذا العلم عن أنواع المقولات ومثل الكلي والجزئي وهي ليست من العوارض الذاتية للموضوع بشيء من المعنيين لتوقف حقوقها للموجود على تخصّصه ، ولو أريد بالعرض الذاتي ثاني المعنيين فعند من يرى لزومه ومساواته للموجود حينئذ لزم الإشكال في أصل المقولات أيضا لكونها أخص منه . فأجاب عنه بعضهم بأن المحمول هو الإنقسام دون الأقسام وهو عرض ذاتي له مطلقا ،

فردّ بأنّ انقسامه إلى ماتحت الأجناس مشروط بانقسامه إليها فلا يكون عرضا ذاتيا وينافيه أيضا تمثيل الشيخ له بالمستقيم والمستدير للخطّ، فردّ هذا الجواب وتفسير كلام الشيخ بما لا يدفع الإشكال لامعنى له . فالحقّ أنّ مراد البعض ما ذكرناه وإن أورد عليه ما أورد .

ومنها، انّ المبحوث عنه في كلّ علم ما يعرض موضوعه لذاته اولتخصّصاته الذاتيّة كأحوال النّبات والحيوان بالنسبة إلى الطّبيعيّ دون العرضيّة كأحوال بدن الإنسان من حيث الصّحة والمرض بالنسبة إليه، وبذلك يفرق بين جزئيّة علم لآخر وفرعيّته له ولذا حكم لجزئيّة علم النّبات والحيوان للطّبيعيّ وفرعيّة علم الطّبّ له، ولاريب أنّ المقولات وأنواعها والأمور العامّة بأقسامها ممّا يعرض الموجود من حيث تخصّصه الذاتيّ دون العرضيّ، فيكون العلم بها جزء من علمه . وردّ بعرضيّته لكلّ شيء فلا يثبت له تخصّص ذاتيّ ولذا لم يجعل الأمور المذكورة من أنواعه وأنواع أنواعه بل بمنزلتها .

فلوسلّم ثبوته له فإن أريد به ما يحصل له لذاته من دون شرط فتخصّصه بأنواع الأنواع ومثل الكلّيّ والجزئيّ ليس كذلك لأنّه بتوسّط تخصّصه بأنواع الأوّلية وحينئذ ما يعرضه للتخصّص الأوّل كثواني الأنواع، وإن كان لتخصّص ذاتيّ هو التخصّص بأوائلهما لحصوله لذاته إلّا انّ ما يعرضه للتخصّص الثّاني كثوائها وما تحتها يكون لتخصّص عرضيّ فلا يجوز أن يبحث عنه فيه إلّا ان يلتزم ذلك، ويقال بانحصار البحث فيه عن الأنواع الأوّلية والثّانوية وهو كما ترى، وإن أريد به ما تعارف بينهم وجروا عليه من إطلاق الذاتيّة على كلّ تخصّص نوعي وإن كان بالشّوالت وما تحتها ففيه أنّ تخصّص موضوع الرّياضيّ بالمقدار وهو من الأنواع فيكون ذاتيا فيلزم جزئيّته للإلهي وإن كان تخصّص موضوع الطّبيعيّ عرضا نظرا إلى عرضيّة الحيثيّة المأخوذة فيه وعدم كونها من الأنواع . وأيضا يلزم خروج البحث عن الكلّيّ والجزئيّ ونحوهما عن الإلهي لتوقف عروضها له إلى تخصّصه بالمعقول الثّاني وهو عرضيّ .

ومنها، انّ الموجود موضوع للعلم الكلّيّ الباحث عن الأمور العامّة وأمّا العلم بالمفارقات فهو علم مفرد موضوعه الذّوات المجردة دون الوجود، وهذا وإن دفع الإشكالين

إلا أنه خلاف تصريح الشيخ بأن الإلهى علم واحد موضوعه الموجود و يبحث عن
المفارقات والأمور العامة جميعا وأيضا إثبات وجود المفارقات فيه غير جاز إذ موضوع
العلم لا يثبت فيه وفي العلم الكلى يوجب عود الإشكاليين .

٢

ومنها ، ما ذكره الشّريف المحقق وهو أن موضوع الحكمة ليس أمرا واحدا هو الموجود
المطلق أو الخارجى وإلا لم يجز أن يبحث فيها عن أنواعها بل أمور متعددة هي المقولات و
أنواعها متشاركة في أمر عرضى هو الموجود المطلق أو الخارجى ومحمولاتها ما يلحق كل واحد
منها فإن اختص به فلا أشكال وإن عمّ غيره كالوجود ونحوه بقيّد بما يخصّه به لئلا يكون
من الأحوال العامة الغريبة . والتقييد بأن بقيّد المحمول بنفس الموضوع أو بالنحو الذى
ثبت له في الواقع فيراد من قهلم : « الواجب موجود أنه موجود بوجوده أو بوجود هو
عين ذاته أو مبدء الكل وقس عليه غيره . وهذا وإن دفع الإشكاليين إلا أنه يرد عليه
أن التقييد بالنحو الأوّل غير مفيد كما صرح به الشيخ بقوله : « ان المحمول إذا أريد
تخصّصه فلا يخصّص بمجرد النسبة إلى الموضوع بأن يقال زيد موجود بوجوده إذ لا فائدة
فيه بل بوجه آخر يتعلق به غرض علمى ، وبالنحو الثانى لا يساعده البراهين ، إذ مقتضاها
اتصافها بهذا المفهوم لا اتصاف كل واحد بما يخصّه في الواقع . » وأيضا سبب مخالفته الجماعة
وقوع البحث في الحكمة عما يخصّ بأنواع موضوعها أعنى الموجود وهذا آت في سائر العلوم
فيلزم تعدّد موضوع كل منها وهو باطل .

١٥

واعلم ان سبب مخالفته إن كان مجرد ما ذكر فكما مرّ يرد عليه النقض لسائر العلوم
والحلّ ان قولهم : « موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة » طى في العبارة
ومرادهم من العوارض ما يعمّ العوارض الذاتيّة له ولنوعه ولعوارضها الذاتيّة فأنواعه
كنفسه إن ثبت في علم آخر فالبحث عن عوارضها الذاتيّة لا يوجب مخالفة لقواعدهم إن لم
يثبت بعضها في علم آخر ولم يكن بيّنا بنفسه فلاضير في إثباته أو لا ثم البحث عن عوارضه
كما في البحث عن عوارض عوارضه وإن كان ما يرد على خصوص الحكمة وهو أن
موضوعها لما كان هو الموجود والغرض إثبات الوجود لما تحته من الأنواع والموضوع في

٨١

٢١

جميع مسائلها نفس الموجود حتى يرجع قولنا «العقل موجود» الى عكسه يكون البحث في كل مسألة عن العوارض الذاتية له مع ان بعض المحمولات ليس عرضا ذاتيا له لتوقف عروضه له على ان يتخصص لم يتوجه عليه النقض ولم يندفع بالحل وإن لم يصح ما ذكره السيد للإيراد الأول بل الجواب حينئذ ما ذكرناه .

ومنها ، ما ذكره بعضهم لدفع الإشكال الثاني وهو أن محمول العلم ومحمول المسئلة كموضوعيهما في ثبوت الفرق ، فكما ان موضوع العلم يرجع إليه موضوعات المسائل فكذلك محموله يرجع إليه محمولاتها ، فمثال الخرق في الطبيعي يرجع إلى ان الجسم إما قابل للخرق أو غير قابل له وقبول الخرق مع عدمه عرض أولى للجسم الطبيعي ومثال العقل في الإلهي يرجع إلى أن الموجود إما عقل أو نفس أو جسم إلى غير ذلك حتى ينتهي إلى ما يشتمل الموجود ، وقس عليها سائر المسائل . وفيه أن ارادة المتقابلات الكثيرة أو المفهوم المراد بينهما من مقابل واحد في غاية الركاكة مع ان الدليل حينئذ لا يفي بالدعوى إذ الدليل لكل قضية إنما يثبت مجرد محمولها دون غيره .

ومنها ، ما ذكره بعضهم لدفع الثاني أيضا وهو ان الموضوع لهذا العلم حقيقة هو الشيء لبعض المرجحات المذكورة سابقا ، وفيه بعد ما تقدم أن الشبثية لو كانت مساوقة للموجود فلا فرق وإلا كانت في نفسها أمرا اعتباريا غير صالح للموضوعية . وأيضا المطلوب إثبات الوجود للأشياء لإثباتها وهذا الاسم بدون موضوعية الموجود على أن الإشكال لا يندفع لاجل الشيء موضوعا إذ عروض بعض ما تحته له بواسطة الأخص فلا يكون من عوارض الذاتية .

ومنها ، ما ذكره بعض المحققين وهو أن القول بأن موضوع كل علم ما يبحث فيه عوارضه الذاتية بالمعنى المعروف لا يصح بإطلاقه ، إذ مبنى امر الموضوع وعوارضه الذاتية وإفراد بعض العلوم عن بعض ليس على القطع والبرهان بل على ضرب من التعارف والاستحسان ، والمتعارف بينهم أن يبحثوا عن أحوال الموضوع وأنواعه الأولية والثانوية حتى يصل إليه نوع له أحوال كثيرة ، وحينئذ يجعل موضوعا لعلم خاص مندرج تحت العلم

ويبحث فيه عن أحواله سواء كانت الأحوال المبحوثة عنها في العلمين من الأعراض الذّاتية بالمعنى المشهور لموضوعيهما أم لا ، وعلى هذا فالمراد بالعرض الذّاتي لكل موضوع ما يلحقه قبل أن يصل تخصّصه إلى حدّ الموضوعيّة لعلم آخر .

- ٣ فالوجود لما كانت له أنواع كثيرة وكان بعضها مباحث غفيرة كموضوعات العلوم الأربعة جعلت موضوعة لها وجعل البحث عن أحوال كلّ منها علما منفردا .
- ٦ وبقى البحث عن أحوال البواقي لقلّتها جزء من علمه أعنى الإلهي سواء كانت من عوارضه الذّاتية بالعلم المشهور أم لا ، وعلى هذا فأعراضه المبحوثة عنهما ما يلحقه قبل أن يبلغ تخصّصه حدّ أحد الموضوعات الأربعة سواء كانت من أعراضه الذّاتية بالمعنى المذكور أم لا . وموضوع المنطق هي العقولات الثّانية من حيث الإيصال لا مطلقا ،
- ٩ وعروض مثل الكليّ والجزئيّ للموجود لا يحتاج إلى تخصّص بها مقيّدة بل مطلقة ، فلا يرد أن عروض مثلها له يتوقّف على تخصّص بها وهي موضوع المنطق . فيكون البحث عنه خارجا عن الإلهي وهذا الوجه لدفع الإشكال الثّاني ، إذ مع صحّته لا يدفع الأوّل كما لا يخفى ، على أن هذا المحقق أنكر قول البرهان وحكم بعدم صحّته . ثمّ هذا الوجه كسوابقه في عدم الصّحة إذ ما ذكره الجماعة في أمر الموضوع وعوارضه وأفراد بعض العلوم عن بعض ليس بمجرد الإستحسان بل عليه ضرب من البرهان التّلايق بمثل هذا البيان ، فما ذكره
- ١٢ من أن موضوع كلّ علم يكون فيه مسلّمًا دليلا أن الموضوع ما يثبت له شيء وإثبات شيء لآخر فرع إثباته ، فلو أثبت في هذا العلم كان في مسألة إثباته محمولا لاموضوعا ، فلا يكون موضوعا لجميعه . وما ذكره من كون ما يثبت له من عوارضه الذّاتية بالمعنى المذكور
- ١٥ دليلا أن مسائل العلوم برهانية وإثبات العوارض الغريبة للشيء لا يكون برهانيا وما عيّنوه من الأفراد مترتب على ما قرّروه من أمر الموضوع وعوارضه . ثمّ لو سلم أن معنى الأمر
- ١٨ في الأمور الثلاثة على المقدمات الإستحسانية فلا ريب في كونها ضوابط محكمة وقواعد متقنة روعي فيها فوايد مهمّة فلا ينبغي التخلّف عن مقتضاها فما يترأى من التخلّف عنه ينبغي أن يوجّه على ما لا يقدح فيها إلّا أن يحكم بجوازه لكونها إستحسانية كما ذكر هذا
- ٢١

المحقق .

ثم الشيخ لما عيّن موضوع هذا العلم ومطالبه أشار إلى دفع شبهة أوردت على موضوعية الموجود فقال : وَلَقَمَائِلٍ أَنْ يَقُولَ إِنَّهُ إِذَا جُعِلَ الْمَوْجُودُ هُوَ الْمَوْضُوعُ لِهَذَا الْعِلْمِ لَمْ يَجْزُ أَنْ يَكُونَ إِثْبَاتُ مَبَادِي الْمَوْجُودَاتِ فِيهِ ، لِأَنَّ الْبَحْثَ فِي كُلِّ عِلْمٍ هُوَ عَنْ لَوَاحِقِ مَوْضُوعِهِ لَا عَنْ مَبَادِيهِ وَهَذَا السُّؤَالُ مُمْكِنٌ أَنْ يَقَرَّرَ بِوَجْهِهِ :

الأول ، إن هذا العلم يبحث عن مبادئ الموجودات أي عللها الأربع . وهي مباد للموجود المطلق أيضا إذ مبدئيتها لجميع أفراد يستلزم مبدئيتها له . واتصافها بذى المبدئية يستلزم اتصافه به إذ لا وجود له إلا في ضمنها . فالبحث عن مبادئها بحث عن مبادئه مع أن البحث في كل علم عما يلحق الموضوع ويتأخر عنه لا عما يتقدم عليه كالمبادئ .

الثاني . إن الموجود المطلق من الموجودات ولوفى الذهن . فإثبات مبادئها بالمعنى المذكور فيه يستلزم إثبات مبادئه ، لأن مبدئيتها بعم الموجودين إذ لولاها لم يتحقق موجود ذهني ولومنع العموم فلا شكك أن كون الخارج ظرفا لنفس الموجود بمنزلة وجوده الخارجى . وظاهر أن المبدء مبدء له أيضا إذ به صار الخارج ظرفا لنفسه ، فإثبات مبدء الوجودات الخارجية بوجب إثبات مبدء ما هو بمنزلة لها ، وكما لا يصح إثبات مبادئ الموضوع بحسب الوجود الخارجى في العلم فكذلك إثبات مبادئه بحسب ما هو بمنزلة إذا كان البحث عنه بهذا الاعتبار أو الأعم لا شراك العلّة والتفرقة .

الثالث ، إن الإلهى يبحث عن جميع أفراد الموجودات ، وهي مباد لمفهوم الموجود لتوقف تحققه عليها إذ لا وجود له إلا في ضمنها فإثباتها فيه بوجب إثباته وهو غير جاز ، وعلى هذا يراد بالموجودات الموجود أويكون إضافة المبادئ إليها بيانية أي مبادئ الموجودات التي هي الموجودات بأجمعها . إذ الجمع المحلى بالتام يفيد العموم . وكان حمل ما قيل في تحرير السؤال أنه إذا كان لعلم موضوع له أفراد لم يجز إثبات وجود جميع تلك الأفراد فيه لاستلزامه إثبات الموضوع إذ لا وجود له إلا في ضمنها ، فأراد بالموجودات جميعها فيتم

التقريب على هذا الوجه اظهر من حمله على الأول : إذا لمأخوذ فيه كالثالث إثبات جميع الأفراد وفي الأول إثبات مبادئها .

٣ ولو قيل : مراده أن إثبات مبادئ الجميع يستلزم إثباته هو غير جائز لما ذكره قلنا : ذلك من قبيل التعمية مع أنه لا وجه لهذا الاستلزام إذ إثبات مبادئ الجميع إثبات للنقض الذي هو تلك المبادئ لالجميع ولا محذور فيه لجواز بداهة البعض الآخر وعدم احتياجه إلى الإثبات ، فلا يلزم إثبات وجود الموضوع .

٦ فإن قيل : الاستلزام يثبت بالمقدمة القابلة بأن ذى السبب لا يعرف إلا بالسبب فإذا كان إثبات مبادئ الجميع بالبرهان كان إثباته أيضاً لتوقف إثباته على إثباتها .

٩ قلنا : البديهيات خارجة منها وهي كثيرة فلا حاجة في العلم بها إلى العلم بمبداها .
الرابع . إن كل علم له موضوع عام . يكون البحث فيه عن أفراد كلياً أو جزئياً لما تقرر عندهم من عدم العبرة بالقضايا الطبيعية ، وهذا العلم مسئلة كل موجود أو بعضه كذا وعلى هذا فكان المراد من قولهم لا يبحث في العلم عن مبادئ موضوعه بل عن لواحقه أنه لا يبحث فيه عن مبادئ أفراد موضوعه التي هي موضوعات المسائل بل عن لواحقها التي هي محمولاتها مع أن هذا العلم يبحث عن مبادئ أفراد موضوعه ، أعني عللها الفاعلية وغيرها واتجاه الإبراد على كل من هذا الوجوه ظاهر فمنعه لأن إثبات مبادئ الموجودات الخاصة ليس إثباتاً لمبادئ المطلق حتى يلزم البحث عن مبادئ الموضوع فاسد .

ثم الشيخ أجاب عنها بمقدمتين اختلف الناظرون في أنهما جوابان أو جواب واحد وجبلة الحال يظهر بعد شرح كلامه ، فأشار إلى الأولى بقوله : فَالْجَوَابُ عَنْ هَذَا أَنَّا نَنْظُرُ فِي الْمَبَادِي أَيْضاً أَى كَالنَّظَرِ فِي الْأَنْوَاعِ وَالْأُمُورِ الْعَامَةِ هُوَ بَحْثٌ عَنْ لَوَاحِقِ هَذَا الْمَوْضُوعِ أَى عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ لِأَنَّ الْمَوْجُودَ كَوْنُهُ مُبْدَأٌ مِنْ الْمَبَادِي الْأَرْبَعِ أَوْ ذَا مَبْدَأٍ غَيْرٍ مُقَوِّمٍ لَهُ لا إمكان تحققه بدون المبدء كما قيل إذ لو فرض صحة التسلسل واستناد كل موجود إلى آخر لا إلى نهاية لكان عدم التقويم باقياً بحاله مع أن هذا التعليل لا يجري في المبدئية التي كلام الشيخ فيها وإن كان المطلوب إثبات عرضية

- المبدئية وذى المبدئية معاوكأنه لم يتعرض للثانى أحاله على الظهور بل الظهور خروجهما
عن حقيقته . واذ لم يكن مقوماً له لم يكن من ذاتياته المستغنية عن الإثبات ، بل كان من
عوارضه المحتاجه إليه . وَلَا مُمْتَنِعٌ فِيهِ أَى وَلَا يَمْتَنِعُ حَصُولُهُ فِي الْمَوْجُودِ حَتَّى يَمْتَنِعَ
إثباته له فلا يكون من عوارضه ، بَلْ هُوَ بِالْقِيَاسِ إِلَى طَبِيعَةِ الْمَوْجُودِ أَمْرٌ
مُمْكِنٌ عَارِضٌ لَهُ . وتذكير الضمير باعتبار المضاف إليه وفي بعض النسخ « بل هو امر
بالقياس » الخ ، والمعنى حينئذ أنه أمر متعلق بها وقوله : « امر ممكن عارض » بيان له ولما
بيّن كونه من العوارض أراد أن يبيّن أنه من العوارض الذاتية فقال : وَمِنْ اللَّوَاحِقِ
الْخَاصَّةِ أَى الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ . وفي بعض النسخ : « ومن العوارض » والمراد الذاتية لأنه
لَيْسَ شَيْءٌ أَعَمُّ مِنَ الْمَوْجُودِ فَيَلْحَقُ كَوْنُهُ مَبْدَأَ غَيْرِهِ أَى غَيْرِ الْمَوْجُودِ وَهُوَ
ذَلِكَ الْأَعْمُ لِحُوقًا أَوَّلِيًّا فيكون عرضاً ذاتياً له لاللموجود الذى هو الأخص ، إذ
العارض للشيء بواسطة الأعم لا يكون ذاتياً . فالحاصل أن العرض الذاتى يجب أن لا يكون
خارجاً عن الصّناعة بعروضه للأعم من موضوعها ، كما تقرّر فى البرهان ، والمبادئ كذلك
ولا يشعر هذا الكلام بأن المعارض الذاتى هنا مالا واسطة له فى العروض كما ظن ، وَلَا أَيْضاً
يَحْتَاجُ الْمَوْجُودُ فِي عَرُوضِهِ لَهُ إِلَى أَنْ يَصِيرَ طَبِيعِيّاً أَوْ تَعْلِيمِيّاً أَوْ شَيْئاً آخَرَ
مِنَ الْخَلْقِ وَالْمَنْطِقِ حَتَّى يَعْضِلَ لَهُ عَرُوضاً أَوَّلِيًّا ، فيكون عروضه للموجود بواسطة
الإخصّ فيخرج عن العرضيّة الذاتية له ، وإذا لم يكن مقوماً له بل كان عارضاً لا بواسطة
الأعم والأخصّ كان عرضاً ذاتياً له .
- ومحصل هذه المقدمة أن النّظر فى مبادئ الوجود نظّر فى عوارضه الذاتية أو
الموجود بما هو وليس متقوماً بالمبدئية فيكون من عوارضه الذاتية التى يلحقه لحوقا وأولياً
اذ لا شيء أعمّ منه حتى يعرضه أو لا ولا يفتقر فى عروضه له إلى تخصّصه حتى يخرج عن
العرضيّة الذاتية .

ثمّ الشيخ بيّن عرضيّة المبدئية دون ذى المبدئية مع أن مبنى الشبهة عليه أيضاً
لعدم الفرق ، إذ كلاهما يعرضان الموجود فإنّ عرض أحدهما لبعض أفراد عارض الآخر

- لبعض آخر هذا . وأشار إلى الثانية بقوله : ثُمَّ الْمَبْدَاءُ لَيْسَ مَبْدَاءَ لِلْمَوْجُودِ
كُلُّهُ أي لجميع الموجودات وإلا كان مَبْدَاءَ لِنَفْسِهِ لكونه من جملتها ، بَلِ الْمَوْجُودُ
كُلُّهُ لَا مَبْدَاءَ لَهُ أي لا مبدء لكل واحد على طريق رفع لإيجاب الكلّي ، إِنَّمَا الْمَبْدَاءُ
لِلْمَوْجُودِ الْمَعْلُولِ فَالْمَبْدَاءُ هُوَ مَبْدَاءُ لِبَعْضِ الْمَوْجُودِ فَلَا يَكُونُ هَذَا
الْعِلْمُ يَبْحَثُ عَنْ مَبْدَإِ الْمَوْجُودِ مُطْلَقاً أي عن مبادئ جميع أفراد
الموجود ، بل إنّما يبحث عن مبادئ بعضها . وحاصل هذه المقدمة على طبق ما ذكره
أنّ مبدء الموجودات ليس مبدء لكلّ منها وإلا كان مبدء لنفسه ، فالكلّ لا مبدء له وإنّما
المبدء للبعض المعلول ، فالمثبت في الإلهي مبدء البعض والمنوع منه إثبات مبدء الكلّ ،
وعلى هذا فالمراد بالموجود كلّ في الموضوعين وبالموجود مطلقاً جميع الموجودات .
وقد ذكر المقدّمات في التعليقات على وجه أوضح حيث قال : « كون الموجود
موجوداً غير كونه مبدء فإنّ كونه مبدء عارض من عوارض الموجود ونحن نثبت في الطّبيعيّات
مبدء الحركة والحركة من عوارض موضوع العلم الطّبيعي » ، ثمّ يبحث عن ذلك المبدء
وأنّه هل هو جوهر أو عرض فيكون هذان المعنيان عارضين من عوارض العلم الطّبيعيّ
ذلك يثبت في الإلهيّات مبدء الموجود ، ثمّ يبحث عنه ما ذلك المبدء هل هو جوهر أو
ليس بجوهر . وانما يثبت مبدء الموجود في هذا العلم لما له مبدء وهو الموجود المعلول وإذا
كان كذلك كان إثبات المبدء لبعض الموجودات لا لكتّاه وهو مبدء بعض ما في هذا العلم كما
هو في ساير العلوم ، ثمّ إما يحمل المقدّمتان على جواب واحد كما هو الحقّ أو على جوابين كما
فعله غياث الحكماء وتبعه صدر العرفاء ، فعلى الأوّل لو حملت الشّبهة على الوجه الأخير كما
هو الأظهر لقوله في الجواب لم يجر إثبات مبادئ الموجودات فيه ، إذ الظاهر من الموجودات
أفراد الموضوع التي هي موضوعات المسائل كان الجواب صحيحاً مطابقاً .
وحاصل الدّفع أنّ المبدئيّة وذا المبدئيّة عرض ذاتيّ للموجود فصحّ إثباتهما له
وما منعه من البحث عن مبادئ أفراد الموضوع هو البحث عن مبادئ للتعليل المذكور ،
والمثبت هنا مبادئ بعضها وهو الموجود المعلول . فما وقع من البحث عن المبدء هنا لا يخالف

قول الجماعة ولا يكون بحثا عن غير العرض الذّاتى . ولوحملت على أحد الثلاثة الأوّل
لم يتمّ الجواب على التحقيق ، إذ لو جعل جوابا للأوّل كان حاصله بعد جعل الوصفين
عرضا ذاتيا للموجود أنّ مبادئ الموجودات أعنى العلل الأولى ليست مبادئ كلّ واحد
منها للتعليل المذكور ، بل مبدئيتها للموجود المعلول فلا يلزم مبدئيتها للموجود المطلق ،
إذ ملزوم ثبوت الوصفين له ثبوتها لكلّ دون البعض ، وما يبحث عنه فى العلم هو الثّانى
لا الأوّل فلا يكون فيه بحث عن مبادئه .

وفيه أنّ الثّانى أيضا ملزوم له لتحقيق المطلق فى ضمن البعض على أنّه فى ضمن كلّ فرد
حتى الواجب معلول لعدم معلوليّة بعض أفرادها لا يدفع ثبوت المبادئ له ، ولوجعل جوابا
لثّانى كان حاصله أنّ ثبوت المبدء لكلّ من الموجودات العينية والذهنية غير لازم . إنّما
المستلزم ثبوته للبعض المعلول فلا يلزم ثبوته للمطلق . وردّ بكونه منه إذ معلوليّته بحسب
وجوده أو ظرفية الخارج لنفسه ضروريّة فقله : « الموجود كلّّه لا مبدء له » إنّما يستقيم
فى جميع الأفراد لكون الواجب منها لافى المطلق لعدم تحقّقه بدونه ولوفيه ، وبذلك يندفع
ما قيل أنّ منشاء الشبهة الخلط من الطّبيعة من حيث هى هى والفرد أو الطّبيعة من حيث
الإطلاق ومعلوليّة الآخرين لا يوجب معلوليّة الأولى ، إذ لو لم يكن معلوله كيف يصير
الذّهن أو الخارج ظرفا لها ، ولو كان جوابا لثالث كان حاصله أنّ مبادئ الموجود المطلق
أى أفراد الموجودات ليست مبادئ لكلّه وإلّا لزم مبدئيّته لنفسه إذ مبدئيّة الأفراد باعتبار
وجودها . ففرض المبدئيّة كلّها يوجب فرضها لكلّه فلو فرض له المعلوليّة أيضا لزم الدّور ،
فيجب أن يكون العلّة لبعضه والمعلوليّة لبعضه وعلى هذا يكون المراد بالموجود كلّّه هو
المطلق ، وفيه أنّ المطلق معلول لكلّه إذ المراد به هو المشترك الإنتزاعى من الأفراد وهى علله ،
حتى أنّ الواجب علّة لما ينتزع منه ولا معنى لمبدئيّته لا اعتباريّة وعدم تحصّله ، وعلى هذا
لو فرض عدم معلوليّته لم يلزم مبدئيّته لنفسه إذ ما لا يصلح للعليّة مطلقا كيف يكون علّة
لنفسه ، فالعليّة إنّما هى للأفراد ، ثمّ لو سلّم كونه طبيعة محصّلة كالإنسانية فلانسلّم استقلاله
بالموجود الخارجى ، إذ تحرير النزاع فى وجود الطّبيعىّ بعد الوفاق على عدم مغايرة وجوده

لوجود الأشخاص أنه هل هو موجود بوجودها حتى يتعدد الموجود ويتحد الوجود إذ لا وجود له إلا في الذهن والوجود الخارجي لأفراده فقط . وعلى هذا لو كان المطلق طبيعة موجودة لكان موجودا بوجود كل فرد حتى يتعدد وجودها بتعدد أفراده .^٣ وحينئذ يكون السبق والعلية ومقابلاهما حقيقة للأفراد وكذا التعدد والتبعض وسائر الأحكام ولا يتصف الطبيعة في نفسها مع قطع النظر عنها بشيء منها إلا تجاوزا وحينئذ لا يلزم .^٦ اتصافها بالمقابلات محذور الدور .

قيل : لو كان للمطلق مبدء يبحث عنه في الإلهي صدق وقوع البحث عن مبدء الموضوع وهو أيضا غير جازم كما نقيضه الثلاثة الأول من تقادير السؤال فكيف لم يتعرض الشيخ لدفعه وماجوابه ؟^٩

قلنا : عدم الجواز في الموضوع النظري دون البديهي إذ لا لازم من كون الموضوع مسلما في علمه أن لا يثبت فيه نفسه ، وما يتوقف عليه إثباته من مقومات ماهيته ومبادئ وجوده ، والتوقف إنما هو في الأول إذ كل نظري ذي سبب لا يعرف إلا بالسبب ،^{١٢} فلا بد فيه أن يعرف أولا بأسبابه ومبادئه في غير علمه ، ثم يبحث عنه في علمه . وأما الثاني كما الموجود المطلق فلا يتوقف العلم به على العلم بمبادئه ، فلأمانع بعد أخذه في العلم مسلما من إثبات مبادئه بأن يجعل موضوعا للمسئلة ويحمل عليه ذوا المبدئية . ولظهور ذلك لم^{١٥} يتعرض الشيخ له .

لا يقال ، على هذا لا يرد السؤال بالوجه الأخير أيضا ، إذ مع بداهة الموضوع يكون موضوعات المسائل مثله فيجوز أن يبحث عن مبادئها ولا حاجة إلى الجواب بالتخصيص المذكور . نعم ، مع نظريته لا يجوز ذلك لوقوعه موضوعا لبعضها فلا يصح أن يثبت فيه مبدئه لتوقف العلم به على العلم به ، إذ بداهة الموجود لا يستلزم بداهة جميع أفراده حتى يجري فيها ما ذكر ، لأن أكثر أفراده نظري الحقيقة والوجود ، ويتوقف العلم به على العلم بمقومات ماهيته ومبادئ وجوده ، على أن مبني السؤال على الواقع ، فإن الموضوع الشامل لكل شيء يمتنع إثبات المبدء لجميع أفراده لأنه من جملتها ، ولذا أجيب بمنع البحث

- عن مبادئ الكلّ معلّلاً بعدم المبدء له وإلا لزم الدور . نعم ، لو فرض صحّة التسلسل واستناد كل موجود إلى مبدء لا إلى النهاية لصحّ البحث عن مبادئ الكلّ بعنوان أن كلّ موجود له مبدء هذا . وأمّا على الثّاني أى جعل المقدّمتين جوابين فلا يتمّ شىء منهما على شىء من التقادير ، إذ محصل السؤال أن إثبات مبادئ الموجودات فى هذا العلم غير جازم لما ذكره ، فالجواب بمجرد أن المبدئية وذا المبدئية من عوارض الموجود غير مفيد ، إذ البحث عنها على أىّ تقدير واقع والممنوع لا يخصّ عنوان أن مبدء الموضوع أو فردة موجودة ، بل يعمّ عنوان أن أحدهما ذو مبدء بمجرد بيان عرضيّة الوصفين لا يدفع المنع عن البحث المذكور ، على أن المبادئ لو كانت مبادئ الكلّ لم يكن لاحقة متأخرة فلا تثبت عرضيّتها ، وفيه نظر يعرف مما سبق ، وبالجمله لابدّ من ضمّ مقدّمة الثّانية ، وهى وحدها أيضا غير كافية ، إذ كل ما يبحث عنه فى العلم لابدّ من اتّصافه بالعرضيّة وعدم المبدئية للموضوع ، وربّما توهم أن المبادئ فاقد الأمرين فلا بدّ فى الجواب من إثباتهما معا .
- ١٢ تذييب : اعلم ان العارف الشيرازى قد أورد فى المقام أبحاثا متفرّعة على جعله المقدّمتين جوابين وعلى ما اعتقده من أن للموجود المطلق معنى ليس بمعنى العامّ العرضى الاعتبارى ولا بمعنى الطّبيعة المشتركة المحصّلة كالإنسانية ، وحكم بوجوديّته ومنشأيتّه للآثار بنفسه مع قطع النظر عن الأفراد . وتوضيح ذلك كما ذكره فى كتبه للموجود ثلاث مراتب :
- ١٥ الوجود المنزّه عن التعلّق بالغير والمجرّد عن الإطلاق والقيّد وهو مبدء الكلّ ، والوجود المقيّد المتعلّق بغيره وهو الممكن الموجود بجميع اقسامه ومراتبه ، والوجود المنبسط المتميّز الذى ليس من المفهومات العامّة الاعتباريّة وليس شموله وانبساطه كعموم الكلّيات الطّبيعيّة ولا خصوصيّته كخصوصيّة الأشخاص الجزئيّة ، بل على نحو آخر يعرفه العارفون وهو الصّادر الأوّل عن أوّل العلل وأصل العالم وحياته وهو المطلق الذى حكم بكونه موجودا ومبدء للآثار . وأنت تعلم أنّه ليس على إثباته دليل ولا من طريق النظر إليه سبيل ، وعلى أىّ تقدير لابدّ لنا من التعرّض لهذه الأبحاث والإشارة إلى ما فيها من حقيقة الحال .
- ٢١ فنها ، إنّه وجه جواب الأوّل بعدم علل عرضيّة مبادئ الموجود المطلق بإمكان تحقّقه

بدون مبدء كما فى الواجب بأن ذلك لا ينافى افتقاره ، إذ التلازم منه كونه مبدء وذامبدء ، وهذا لا يمتنع فى الطبيعة الواحدة لجواز اتصافها بالمتقابلات . وإنما يمتنع فى الواحد بالعدد فلا يلزم مبدئية الشيء لنفسه . والحاصل أن الموجود المطلق له وحدة عمومية ليس كوحدة الأشخاص فيجوز أن يجتمع فيه المتقابلات ويكون المتقدم عليه من لواحقه المتأخرة ، بل هو بذاته متقدم و متأخر وسابق ولاحق ومن حيث هو موجود مطلق أى مع اعتبار هذه الحبيشة غير معلول وبدونه معلول ، وفيه انظار :

الأول ، أن جواز اتصافه بالوصفين غير دافع ولا مصحح لوقوع ماهو الممنوع أعنى البحث عن مبدئه فى هذا العلم . إذ وقوعه بعنوان أن الموضوع أو فردة ذو مبدء قطعى وكونه بعنوان أن مبدئه موجود غير لازم ، فاحتمال المنع ساقط وكون الحكم فى ساير العلوم كذلك يورث القطع هنا أيضا بذلك .

الثانى . إن أراد باتصاف الطبيعة بالمتقابلات اتصافها بها بنفسها ومن حيث الإطلاق كما هو صريح قوله : « بل الموجود بذاته يتقدم » الخ فجوازه ممنوع كما يأتى ، وإن أراد اتصافها بها بتبعية الأفراد ومن حيث تقييدها بكونها فى صفها فالجواز ممنوع إلا أن المتصف حقيقة حينئذ هو الأفراد لا الطبيعة .

الثالث ، إن حمل الموجود المطلق الذى هو الموضوع والبحث عن مبدئه بحث عن عوارضه على الطبيعة الذاتية أو المنبسط غير جاز ، إذ لم يثبت تحققها ولم يقل به الجماعة وليس منها أثر فى كلام أهل الصناعة وعلى المنزاع صحيح ولكن لا يصح ما ذكره من جواز اتصافه بالمبدئية وإمكان تحققه بلا مبدء واتصافه بالمتقابلات لذاته .

الرابع . أن عرضية المبادئ لا يتوقف على التعليل المذكور ، إذ لو فرض صحة التسلسل وعدم انتهاء إلى الواجب تعالى عن ذلك لكان عروضها باقيا بحاله ، ويؤيد ذلك تصريح الشيخ بعروض المبدئية مع أن تعليل المذكور إنما يثبت عرضية الثانى دون الأول وما ذكره الشيخ يثبت عرضيتهما . فالصواب أن يكتفى به .

ومنها ، إنه قال فى شرح المقدمة الثانية ، هذا جواب آخر عن السؤال مبناه على

تخصيص ذى المبدئية ببعض الموجودات ولا حاجة إليه لما ذكره من ثبوته للمطلق المطلق عن الإطلاق مطلقا وعدم ثبوته للمطلق المقيّد به مطلقا، وهذا التخصيص تكلف لإطلاق البحث عن المبادئ وعدم التقييد بكونها مبادئ البعض على أن البحث عن المقيّد بحث عن المطلق . ٣

إذ مبدء بعض الوجود مبدء له إن أخذ مطلقا لا مقيّدا بالإطلاق ، فإنّ كونه موضوعا للعلم لا ينافيه كون مبادئه من عوارضه إذ المبدء حقيقة للأفراد وهى من عوارض الطبيعة وعرضيتها يوجب عرضيته لكونه منها ، وما لا مبدء له هو طبيعة الوجود من حيث هى حتى لو فرض استناد كلّ موجود إلى مبدء لا إلى النهاية لكان البحث عن مبادئ الوجود بحثا عن عوارضه ، فالبحث عن مبادئ أفراد المطلق جاز مطلقا ، نعم . يمتنع البحث عن مبادئ ماهيته إذ لا مبدء له ولا ماهية لأنّه بسيط وفيه أنظار :

١ ، إنّ كونه جواب آخر قد عرفت حاله .

ب ، إنّ ما ذكره من التخصيص لازم ، إذ مبدء الموجودات ليس مبدء لكلّها وإلا ١٢

كان مبدء للواجب تعالى ، فاختصاص مبدئيته للبعض المعلول ضرورى ، وما ذكره لنفى الحاجة إليه فاسد إذ المطلق بمعنى العام العرضى معلول مطلقا وبالمعنيين الآخرين لم يثبت دليل على تحقيقه حتى ينظر فى صحّة ما ذكره من الفرق ، نعم ، يمكن تصحيحه بالإرجاع إلى كلام الشيخ بارادة بعض الموجودات من المطلق منه المطلق وكلّها من المقيّد نظراً إلى ثبوت الاستلزام حتى يرجع محصله إلى أن المبادئ ليست مبادئ للموجود بما هو موجود بل هى لواحقه ، وإنّما ١٥

هى مبادئ لبعض الموجودات وحينئذ يكون تعليقه عين نقيض مطلوبه ، وما ذكره لكونه تكلفا لا وجه له إذ المراد أن ما يبحث عنه من مبادئ الموجودات هى مبادئ بعضها فى الواقع ١٨

وما يمتنع أن يبحث عنه هى مبادئ كلّها وهذا لا يستلزم وجوب التقييد لفظا ، إذ ظهور اعتباره نظرا إلى استحالة وجودها على وجه الإطلاق بمعنى التعميم اغنى عن التصريح به ، ٢١

وعلى هذا لو أراد بإطلاق البحث تعميمه منعناه لامتناعه ، ولو أراد به فى الجملة فلا ينافى التقييد .

ج ، إنّ وقوع البحث عن المطلق بتبعية البحث عن المقيّد مؤكّد لكون البحث حقيقة عن الأفراد فاتّصاف المطلق حينئذ بالمتقابلات يرجع إلى اتّصافها بها على أن مبدئية

مبدء البعض للكلّ إنّما يصلح دليلا لعدم صحة التخصّص لعدم الحاجة .

د، إنّ المعلّل لقوله : « فإنّ كونه موضوعا » الخ غير معلوم ولعلّ « الفاء » للتعقّب

والغرض دفع توهّم أنّ المبدء كيف يكون من العوارض .

هـ، قد عرفت أنّ البحث عن مبدء جميع أفراد الموضوع كالبحث عن مبدئه في عدم

الجواز بل الأوّل أولى به لما ذكر أنّ المسئلة إمّا كلية أو جزئية فالأفراد بمبادئها لا بدّ أن يكون مسلّمة ويكون البحث عن لواحقها .

و، ما ذكره من عدم معلوليّة المطلق مع معلوليّة أفراده غير معقول ، اذ مفهوم

العام معلول الأفراد أو علّتها .

قيل : لعلّه مبنيّ على أنّ الكليّة لا معنى لاحتياجه سوى احتياج أفرادها .

قلنا : على هذا ينتفي المبادئ عن الموضوعات الكلية فنفي البحث عن مبدء الموضوع

يرجع إلى نفيه عن جميع أفرادها كما حملنا كلام الشيخ عليه فيبطل ما ذكره ، والفرق في

ذلك بين الوجود وغيره بتأتّي ما ذكره فيه لانجد إليه سبيلا ، وكأنّه حمل المطلق على المنبسط . ولا أدري كيف يجتمع ذلك مع مذهب الجماعة .

ز، لا يجب أن يقال لايجوز البحث عن مبادئ ماهيّة الوجود حتّى يقال لاماهيّة

له بل عن الوجود فقوله : « ولا ماهيّة له » لاوجه له .

ح ، التركيب يعتبر في الماهيّة فتعليل عدمها بالبساطة عليل .

فان قيل : نفيها لنفي المبدء عنه لتعلّق العلّية عنده بها دون الوجود .

قلنا : هذا مع كونه خلاف العبارة يرد عليه أنّ أفراد الوجود إن كانت عنده

وجودات لزم عدم معلوليّتها كالوجود نفسه وهو خلاف تصرّحه وان كانت ماهيّات لم

يصحّ كونها أفراد الوجود . ثمّ ما ذكره من كون المبادئ لأفراد الوجود وعروضها يدلّ

على أنّ المسئلة عنده بعض الموجود واجب أو عقل مثلا لا بعضه مبدء أو ذو مبدء ، وهذا وإن

صحّ وكان البحث حينئذ من عوارض الموجود إذ العقل من عوارضه من حيث كونه

خارجا عنه محمولا عليه إلّا أنّ الظاهر من كلام الشيخ هو الثاني .

ومنها، أنه أورد على قوله: «ولّا كان مبدء لنفسه» بأنّ هذا إذا كان واحدا بالعدد والمباحث عنه من المبادئ ليس على هذا الوجه، فلو فرض انّ لكلّ وجود مبدء لم يلزم منه إلّا التسلسل لا كون شيء مبدءاً لنفسه. وحاصله بعد اخذ الموجود بمعنى المطلق أنّ كونه ذامبدء لا يوجب مبدئية الواحد بالعدد لنفسه، بل اللّازم أن يكون من حيث تحقّقه في فرد مبدء لنفسه من حيث تحقّقه في فرد آخر فيرجع إلى مبدئية كلّ موجود لآخر، واللّازم منه التسلسل دون الدّور. وقد عرفت انّ المراد بالموجود كلّ في كلامه كلّ الموجودات دون المطلق، وحينئذ لو كان له مبدء لزم الدّور، إذ محصل السّؤال على الوجه الرّابع أنّه يبحث في الإلهي عن مبادئ الموجودات كالواجب والعقول. وقد يقرّر أنّه لا يبحث في العلم عن مبادئ أفراد موضوعه فأجاب بأنّها ليست مبادئ كلّها ولّا كان الشّيء مبدءاً لنفسه أو مبدئية الواجب لكلّ يوجب مبدئيته لنفسه أيضاً فالبحث فيه عن مبدء البعض سواء كان بعنوان أنّ بعض الموجود واجب أو عقل أو بعضه مبدء أو ذومبدء أو الواجب مبدء وعلى هذا لا وجه لما ذكره.

ومنها، أنه أورد على قوله: «فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادئ الموجود مطلقاً» بأنّه يبحث عنها من حيث أنّها مباد مطلقاً، فإنّ الموجود مطلقاً لو امتنع عن المعلوليّة لذاته لما تحقّق موجود معلول، إنّما الممتنع عنها بعض خصوصيات الوجود لا طبيعة الوجود مطلقاً. وفيه أنّ مراده بالموجود مطلقاً جميع الموجودات فلا إيراد على أنّ حمله على المطلق من حيث أنّه مطلق جائز عنده إذ المبدء ليس مبدء له بزعمه.

فان قيل: عدم مبدئية المبدء له لا يتوقّف على مبدئيته للبعض إذ مع مبدئيته لكلّ أيضاً يمكن عدم مبدئيته.

قلنا: هذا ما أورده أوّلاً من عدم الحاجة إلى التّخصيص إذ محصّله ليس إلّا ذلك.

تتميم: يتعلّق بالمقام ما ذكره الخفري في إثبات الواجب بلا استعانة ببطلان التسلسل بأنّه على تقدير انحصار الموجودات في الممكنات لزم الدّور إذ تحقّق موجود ما يتوقّف على إيجاد ما، لأنّ وجود الممكن إنّما يتحقّق بالإيجاد وتحقّق إيجاد ما يتوقّف

- أيضا على تحقق موجود ما ، لأن الشئ ما لم يوجد لم يوجد . وقال أيضا في وجه آخر ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدء وإلا لزم تقدم الشئ على نفسه ، وبذلك
- ٢ ثبت وجود الواجب بالذات ووجه التعلق أنه لو حمل موجود ما والموجود المطلق على ما حمل عليه الموجود كلفه في كلام الشيخ أعنى جميع الموجودات تم الوجهان بملاحظة المقدمة التي ادعاها وبني تمامية الوجوه التي ذكرها عليها ، وهي أن مجموع الممكنات في
- ٦ حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم عليها . والظاهر استلزام ملاحظتها هذا الحمل فمن علق تمامية الوجهين على مجردها أراد ما ذكرناه ولو حملا على العام العرضي ورد على الوجه الأول بأن التلازم على التقدير المذكور التسلسل لا الدور . وقيل التلازم الدور إلا
- ٩ أنه غير مستحيل إذ المحال توقف الشئ بعينه على ما يتوقف بعينه عليه لاستلزامه سبق واحد بعينه على نفسه ، وأما الواحد بالعموم فذلك الدور وذلك التقدم له على نفسه فغير محال ، إذ الوحدة المعتبرة في جانب الموضوع هي الشخصية لا غيرها لجواز صدق المتقابلين
- ١٢ على موضوع له وحدة معنوية لاعددية ، ولذا لا دور في توقف الحيوان على المنى وعكسه ، والدجاجة على البيض وعكسه ، والحيوان على الحيوان المتوقف عليه لاختلاف الحيثية ، والظاهر رجوع الثاني إلى الأول إذ لا محصل لما ذكره من الدور الجائز سوى التسلسل .
- ١٥ وقيل مبنى الأول على عدم صلاحية الموجود للعلية لاعتباريته كما هو الظاهر فيتوقف كل فرد منه على إيجاد صدر من فرد سبقه وهذا الإيجاد عليه فيلزم التسلسل إذ مفهوم الموجود حينئذ لا يقع إلا معلولا وليس له علية حتى يلزم الدور ، ومبنى الثاني على صلاحيته لها بأن يكون طبيعة محصلة لها منشائية الآثار في ضمن الأفراد فيكون علية في ضمن فرد ومعلوليتها
- ١٨ في ضمن آخر وهذا دور غير مستحيل ، وفيه كما مر أن المعقول من مفهوم الموجود هو العام المنزوع دون الطبيعة الذاتية فليس له تحصيل وعلية ، ولوسلم فليس التقدم والعلية وما يقابلها في نفس الطبيعة حتى يلزم الدور لأنه توقف الشئ على ما يتوقف عليه من جهة
- ٢١ واحدة وهو محال مطلقا سواء كان في الواحد بالعدد أو بالعموم لا شراك المحذور إذ العقل كما ينقض في شخص واحد من تجويز تقدمه على نفسه فكذا الطبيعة الواحدة من حيث هي

هى مع قطع النظر عن الأفراد ، نعم تحقق تقدّمها فى فرد على تحقّقها فى آخر جازى إلا
 أنّ التّقدّم والسّبق والعليّة ومقابلاتها حينئذ فى الحقيقة للأفراد دون الطّبيعة من حيث
 ٣ هى هى ، فاللّازم على التّقدير المذكور التّسلسل للدّور الجازى بزعمه ، وما ذكره من أنّ
 الوحدة المعبرة الخ ففيه أنّ المحال صدق المتقابلين على شىء واحد من جهة واحدة سواء
 كان واحدا بالشّخص أو العموم ، ولذا لا يصدق بالنّوع والانواع على طبيعة الإنسان من
 ٦ حيث هى مع عموم وحدتها ، فظهر أنّ الحقّ عدم دور فى المبحث وفى الامثلة المذكورة .
 واللّازم على فرض عدم الواجب التّسلسل ، ولذلك يظهر أنّ اتّصاف الطّبيعة الواحدة
 من حيث تحقّقها فى ضمن الأفراد المتعدّدة جازى ومن حيث هى هى مع قطع النظر عنها غير
 ٩ جازى كالواحد بالعدد .

ثمّ الوجه الثّانى كالأوّل فى الصّحّة انّ حمل الموجود المطلق فيه على جميع الموجودات
 ولزوم التّسلسل دون الدّوران حمل على العامّ العرضى . وأورد عليه بأنّه إن أراد أنّه
 ١٢ مع اعتبار الحيثيّة المذكورة لامبدء له فسلّم إلا أنّه ليس لازما من فرضيّ الواجب
 ومعلوليّة كلّ موجود ، وإن أراد انّ الموصوف بها لامبدء له فممنوع لأنّه ينقسم
 إلى العلة والمعلول والمقسم يصدق على كلّ قسم فالمطلق يصدق على الموجود المعلول وان لم
 ١٥ يصدق عليه بقيد الاطلاق أو العموم ، وفيه بعد ما من علم الحمل الذى لا اتّجاه معه لأمثال
 هذه الإيرادات ما تقدّم من معلوليّة المطلق ، وإن اخذت الحيثيّة جزء له ، إذ المراد به
 العامّ المنتزع وحمله على المنبسط ، قد عرفت حاله .

وأبضا المطلق من حيث هو عند المورد موجود لامبدء له وهذا يثبت وجود الواجب
 ١٨ والخفى لم يزد على ذلك ، وما ذكره من أنّه غير لازم الفرضين لا وجه له لأنّه ما ادّعى
 لزومه منهما بل ادّعى مجرّد أنّ المطلق لامبدء له وبذلك يثبت وجود الواجب .

نعم ، يمكن أن يورد عليه بأنّ المطلق بقيد الإطلاق وإن لم يكن له مبدء إلا أنّ
 ٢١ فرض ثبوته له لا يوجب تقدّم الشّئ على نفسه لانّ عدمه لازم الفرضين . ويمكن دفعه
 أيضا بأنّ الموجود من حيث هو مع قطع النظر عن الفرد إذا كان له مبدء موجود فإمّا

يكون عينه أو الموجود في صفته أو الموجودية بدون ذلك لا معنى له ، وعلى التقديرين يلزم تقدّم الشيء على نفسه .

٣ قيل : هذا التقدّم دور غير مستحيل كما تقدّم في الأمثلة المذكورة .

قلنا : بعد ما تقدّم أنّه كما مرّ ان يكون تقدّم الطبيعة لفرد وتأخرها لآخر ، وهنا التقدّم والتأخر لنفسها .

٦ قيل : أم على العينية دون الضمنية إذ حينئذ ليست العلة والمعلولية للطبيعة من حيث هي بل الثانية لها والاولى للطبيعية . من حيث وجودها بوجود الفرد أو الفرد نفسه .

٩ قلنا : معلولية الطبيعة من حيث هي كافيه للزوم الدور المستحيل وان كانت العلية لما ذكر لإيجابه تقدّم طبيعة واحدة على نفسها وحصولها قبل حصولها ، ولوقيل المراد أنّ الطبيعة في نفسها لا يتّصف بشيء من التقدّم والتأخر إذ لا معنى لاحتياجها إلى الأفراد سوى احتياج أفرادها إليه انهدم بنيان ما ذكره وتعيّن الحمل المذكور لكلام الخفري ورجع إلى كلام الشيخ من عدم المبادئ لشيء من الموضوعات الكلية ورجوع ما نفوه من البحث عن مبادئ الموضوع إلى البحث عن مبادئ جميع أفرادها .

١٥ فإن قيل : تحقّق الوجود بهذا المعنى لعلّة لم يكن بديهياً وكان إثباته بعد إثبات الواجب فلا يجوز التمسك به في إثباته .

قلنا : فحينئذ لا يجوز أن يجعل موضوعاً للإلهي الذي يجب بداهة موضوعه فلا بدّ للمورد من أن يلتزم بداهته أو يجعل موضوعه العامّ المنتزع وحينئذ لا يصحّ ما ذكره من عدم المبدء لموضوعه ، وإنّما أطلنا الكلام في المقام لما صابّ عليه من الأوهام والله الموفق لنيل المرام .

٢١ ولما بيّن أنّ هذا العلم لا يبحث عن مبادئ جميع أفراد الموضوع أشار إلى بحثه عن بعضها بقوله : بَلْ إِنَّمَا يَبْحَثُ عَنْ مَبَادِي بَعْضِ مَا فِيهِ أي في هذا العلم وهو الموجود المعلول الذي بعض أفراد كَسَائِرِ الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ ، فإنّها أيضاً لا يبحث

عن مبادئ جميع أفراد الموضوع وإلا كانت مبادئ لنفسها ضرورة كونها من أفرادها، بل عن مبادئ بعضها وهو الذي بعد تلك المبادئ وجوداً وبحثاً . فالمبادئ المثبتة في الطبيعيّ

ليست مبادئ أفراد الجسم بأسرها وإلا كانت مبادئ أنفسها لأنها أيضاً من الأفراد بل مبادئ بعضها ، فإنه يبحث عن الأجسام البسيطة وهي مبادئ المركبة وعن الحيوان وهو مبدء الإنسان وعن مبدء المتحرك من حيث أنه متحرك إلى غير ذلك والجميع من أفراد الموضوع ، فهذا العلم يشارك سائر العلوم في البحث عن مبادئ بعض أفراد الموضوع دون جميعها ويفارقها في عدم مبدء للجميع فيه ووجوده فيها ، وإن لم يبحث عنه فيها بل في علم آخر ، وعلى هذا يتحقق المماثلة في معنى المبادئ ، إذ المراد بها فيه وفيها العلل الواقعيّة لا الواقعيّة فيه والعلميّة فيها وفي المبحوث عنه وهو مبادئ الأفراد وفي كفيّة البحث وهو البحث عن مبادئ البعض دون الكل .

ويمكن حمل المشبه به على معنى بقيد المماثلة في الأخير دون الأولين بأن يقال المراد أن هذا العلم يبحث عن مبادئ بعض أفراد الموضوع دون كلّها كما أن سائر العلوم يبحث عن مبادئ بعض مسائلها دون كلّها ، فإنّ مسائلها بعضها مبدء للبعض أي من علل العلميّة دون الواقعيّة ، إذ علميّة مسألة لأخرى بمعنى التوقف في البحث والإثبات دون الوجود والثبوت ، ولا يجوز أن يبحث شيء منها عن مبادئ جميع مسائلها بأن يثبتها ويبرهن على وجودها وإلا لزم الدور إذ كل مبدء بهذا المعنى من المسائل فتحقق مبادئ الكل يتوقف على وجود مسألة أو مسائل يكون من المبادئ المشتركة لجميع مسائل العلم ولكونها من مسألة يكون مبادئ أنفسها وإلا لم يكن مبادئ الكل . فالبحث في كلّ منها إنما يقع عن مبادئ بعض مسائله بأن يبرهن على بعض المسائل التي يتوقف عليه بعض آخر من حيث التعليم والإثبات ، فيثبت مبادئ الأخصّ في مباحث الأعم كإثبات الجسم الفلكيّ في السّماح الطبيعيّ أي حيث ينظر في الجسم على الإطلاق ، وهذا الإثبات مسألة يكون مبدء للمسائل المثبتة لأحواله وهي واقعة في مباحث النّظر في أحوال الجسم المخصوص . ثم هذه المبادئ يكون بيّنة أو مبيّنة في علم آخر فلا يبحث عن مبادئها في هذا العلم . وعلى هذا كما أشير إليه

يكون المراد بالتشبيه مجرد المماثلة فى كيفية البحث ، أى وقوع البحث عن مبادئ البعض دون الكل لافى المبحوث عنه ، لأنه فى الإلهى مبادئ أفراد الموضوع وفى ساير العلوم مبادئ المسائل ، ولا فى حقيقة المبادئ لأنها فيه بمعنى العلل الواقعية وفيها بمعنى العلل العلمية ، فالتشبيه على الأول للتمثيل وعلى الثانى للتنظير هذا .

وقال العارف الشيرازى فى شرح التشبيه هذا مثال عنده لوقوع البحث عن مبادئ بعض أفراد الموضوع لا كلها ، وعندنا لوقوعه عن كل منها وللموضوع أيضا مطلقا ٦
لأن حيث حقيقة المشتركة بين موضوعات المسائل حذرا عن لزوم البحث عن مبادئ الموضوع من حيث هو موضوع ، ولذا ترى يبحث كتاب الحيوان من مبادئ مشتركة لكل فرد ككون كل حيوان يتولد عن مثله أو غير مثله ، فإن التولد عن أحدهما مبدء وجود كل فرد ٩
منه وكل حيوان له مبدء حركة أرادبة فإن هذا المبدء جزء من الحيوان مطلقا وإن لم يكن جزء ومبدء له من حيث هو حيوان وإلا لزم المحذور المذكور . وفيه أن معلولية كل فرد من الحيوان مع عدم معلولية طبيعته المشتركة مما لا يعقل ، ولوأرجع افتقار ١٢
الطبيعة إلى افتقار الأفراد بطل كلامه ورجع إلى قول الشيخ كما ذكر مرارا . ولا يخفى أنه كان إلى هنا يجرى هذا الحكم وهذا التفرقة فى الوجود المطلق ، ولا عترافه بأن حقيقة مجهولة غير معقولة ومخالفة لساير الماهيات كان من المحتمل عندنا أن يكون له وجه ١٥
فى الواقع وإن لم يظهر لنا ، وهنا قد انسحب حكمه هذا إلى غير الوجود من الماهيات المعقولة وحينئذ يقطع بعدم صحته .

تنبيه : قيل ، يمكن أن يقال ما منعه من البحث عن إثبات مبادئ الموضوع أو أفرادها ١٨
هو أن يثبت المبادئ الواقعية لها ، وأما البحث بعنوان أن له أولها مبدء ونحو ذلك فلا ضير فيه . وما ذكر من المثالين فى كتاب الحيوان من هذا القبيل ، وردّ بعدم حجة على هذه التفرقة وأبضا يثبت الواجب والعقول وغيرهما من العلل الواقعية فى الإلهى وليس البحث ٢١
فيه منحصر بأن بعض الوجود مبدء وذو مبدء فلإنها تعليل أو تفسير للتشبيه المذكور أى ثبوت الحكمين المعلوم الجزئية باعتبار أنها وإن كانت لا تبرهن على وجود

مَبَادِيهَا الْمُشْتَرِكَةَ لِإِجَابَةِ الدَّوْرِ كَمَا عَلِمَ . وَهَذَا هُوَ الْحُكْمُ الْأَوَّلُ إِذْ لَهَا مَبَادِي
يَشْتَرِكُ فِيهَا جَمِيعُ مَا يَنْحُوهُ أَيْ يَقْصِدُهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا لَمَّا ذَكَرَ أَنَّ سَائِرَ
العلوم لا يبرهن على وجود مبادئها المشتركة كان مظنة أن يقال هل لها مباد مشتركة من
الفاعل والغاية وغيرهما، فصرّح بوجودها لها وفسّرها بأنّها التي يشترك فيها جميع ما يقصده
كلّ واحد منها، والمراد به إمّا جميع موضوعات المسائل لأنّ العلوم ينظر إليها ليتعرّف
أحكامها أو نفس المسائل لأنّها مقاصدها واشتراك جميعها في المبادئ لا اشتراك موضوعاتها
فيها ومبادئها مبادئها .

ثمّ أشار إلى الحكم الثّاني بقوله : فَإِنَّهَا تُبْرَهَنُ عَلَى وُجُودِ مَا هُوَ مَبْدَأٌ لِمَا
بَعْدَهَا مِنْ الْأُمُورِ الَّتِي فِيهِ هَكَذَا فِي النَّسْخِ الْمَتَدَاوِلَةِ ، وَالْأَصُوبُ تَعَاكُسُ الضَّمِيرِينَ
فِي التَّذْكِيرِ وَالتَّأْنِيثِ لِرَجُوعِ الْأَوَّلِ إِلَى « مَا » أَوْ « الْمَبْدَأِ » وَالثَّانِي إِلَى « الْعُلُومِ » وَتَصَحِيحُ
مَا هُوَ الْوَاقِعُ بِإِرْجَاعِ الثَّانِي إِلَى « كُلِّ وَاحِدٍ » وَجَعَلَ التَّأْنِيثَ فِي الْأَوَّلِ بِاعْتِبَارِ لَفْظَةِ
« مَا » لِأَنَّهَا مُؤَنَّثَةٌ كَمَا تَرَى ، ثُمَّ لَا يَخْفَى أَنَّ لَفْظَةَ « مِنْ » لَوْ كَانَتْ بَيَانِيَّةً كَانَتِ الْمَعْنَى أَنَّهَا
يُبرهن على وجود ما هو مبدء للأُمُور التي فيها ، وهذا الحكم يصدق لو برهن على مبدء نفس
الموضوع أو جميع موضوعات المسائل لأنّها ككلّ ذي مبدء ، وحيثنّ لا يفيد ما هو المطلوب
من أنّها تبرهن على مبدء بعض موضوعات المسائل لاجتماعها ولانفس الموضوع ، فلا بدّ
من تقدير لفظ « البعض » بعد « من » البيانيّة أو جعلها للتبعض وأخذ مجموع الجار
والمجرور بدلًا لما قبله وما بعده حتى يكون معتبرا ببعض الأمور التي فيه . والظاهر
جواز ذلك لتجويزهم كون « من » التبعيةيّة بمدخولها مبتداء وبعده خبرا كالعكس كما في
قوله تعالى : « وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ » أَوْ جَعَلَهَا بَيَانِيَّةً وَإِرْجَاعِ ضَمِيرِ مَا بَعْدَهُ إِلَى الْجَمِيعِ
مَعَ أَخْذِ الْبَعْدِيَّةِ بِمَعْنَى التَّحْتِيَّةِ وَمِثْلُهَا حَتَّى يَكُونَ الْمُرَادُ بِمَا بَعْدَهُ جَمِيعُ مَا يَنْدَرِجُ تَحْتَهُ وَهُوَ
البعض .

ثمّ الشيخ لما فرغ من بيان موضوع هذا العلم وهو المطلب الأوّل من المطالب
الثلاثة التي ذكرنا أنّ الفصلين لبيانها شرع في بيان الثّاني وهو أنّه يصحّح مبادئ سائر

العلوم وأنه الفلسفة الأولى^١ والحكمة بالحقيقة فقال : وَيَلْزِمُ هَذَا الْعِلْمُ أَنْ يَنْقَسِمَ

ضَرُورَةً إِلَى أَجْزَاءٍ أَجْزَاءَ كُلِّ عِلْمٍ هِيَ مَسَائِلُهُ الَّتِي يَحْتَوِي عَلَيْهَا كَمَا أَنَّ جُزْئِيَّاتِهِ وَ

٣ فروعها هي العلوم التي موضوعاتها أفراد موضوعه ، والقول بأن فروعها هي العلوم التي

موضوعاتها عوارض موضوعه اصطلاح مجهول . إذ الفرق بين الجزئي والفرع غير معهود

مع أن إطلاقهم فرعيتة الطب للطبيعي في كتبهم مسطور . وكون موضوعه من أفراد

٦ موضوعه دون عوارضه ظاهر مشهور ، وتعليل عرضيته بتقييده بالصحة والمرض معلول .

ثم أن العلم يطلق على الملكة التي يقتدر بها على استكشاف كل مسألة بلا تجشّم

وعلى العلم بمجموع المسائل المدونة فيه أو بنفس المسائل المعلومة ، والمراد به ههنا الثاني لأنه

٩ ذواجزاء دون الأول لأنه أمر بسيط لاجزاء له ونسبته إلى الثاني ليست كنسبة المجلد إلى

المفصل ، بل كنسبة العقل الفعّال للعلوم النفسانية المفصّلة إليها كذا قبل . ثم لما

كانت أجزاء بكثرتها لا يخلو عن أقسام ثلاثة أشار إليها بقوله مِنْهَا مَا أي من أجزائه

١٢ الأجزاء التي يَبْحَثُ عَنْ الْأَسْبَابِ الْقُصُوصِ أي العلل الأربع التي عبر عنها بالمبادئ في

السؤال والجواب المذكورين ، والمراد بالبحث عنها أن يثبت أشياء بصفاتھا الذاتية هي

في الواقع مبادئ المعقولات لا أن يثبت كونها أسبابا .

١٥ فالبحث عن الواجب تعالى أن يثبت وجوده ووحدته ولا يؤخذ فيه أنه سبب وعلة وإن

لزم بعد إثباتها سببيتها لكل موجود متعلّل كما إليه أشار بقوله : فَلِإِنَّهَا الْأَسْبَابُ لِكُلِّ

مَوْجُودٍ مَعْلُولٍ مِنْ جِهَةٍ وَجُودِهِ متعلق بقوله « معلول » أو « الأسباب » ليكون المراد

١٨ أن سببيتها متعلقة بوجود المعلول لا بماهيته أو صفاته ، وكأنه أولى لما يأتي ، وهذا البحث

يعبر عنه بالبحث عن مبادئ الموجود ويندرج فيه البحث عن فاعل الكل والمادة والصّور

الجسمية والنوعية وإثبات الغايات للطبائع والمفارقات العقلية وإثبات الأجسام الفلكية

٢١ ونفوسها وعقولها التي هي غايات حركاتها .

وَيَبْحَثُ عَنِ السَّبَبِ الْأَوَّلِ الَّذِي يَفِيضُ عَنْهُ كُلُّ مَوْجُودٍ مَعْلُولٍ

بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ مَعْلُولٌ تخصيص بعد التعميم لمزيد الإعتناء . بقوله : « بما هو »

متعلق بقوله : « يفيض » لا بقوله : « معلول » ووجهه ظاهر وهذا سبب الأولوية المذكورة
وكيفية البحث منه كما تقدم . ويندرج فيه البحث عن صفاته وأفعاله لأبما هو موجود
متحرك فقط أو متكتم فقط وفي بعض النسخ « لانتها موجود » وهو سهو

٣

النسخ أى فيضان كل موجود معلول عنه باعتبار وجوده ومعلوليته لا باعتبار تحركه
وتكتمه . والغرض كما مرّ أن ما يبحث عنه فى الإلهى من الأسباب القصوى والسبب
الأول أسباب واقعية لكل موجود معلول ، ولا يختص بنوع خاص من المتحركات
أو المتكتمات أو غيرهما .

وقيل ، هذا اشارة الى دفع توهم أن البحث عن الأسباب مطلقا كيف يكون من
الإلهى مع أن البحث عن المختصة بها من الطبيعى والتعليمى لأنها لا يعقل إلا بالقياس
إلى معلولاتها الطبيعية فتعقلها يتوقف على تعقل المادة .

٩

وحاصل دفعه أن المسبب المضاييف للأسباب هنا الموجود المعلول ولا يتوقف
تعقله على تعقلها لأبما هو متحرك أو متكتم حتى يلزم التوقف ، وفيه ، كما مرّ إن البحث
عن الأسباب راجع إلى إثبات وجودها ولا يؤخذ فيها سببيتها للمعلول المطلق أو الخاص
حتى يلزم ما ذكر ، على أن هذا الأخذ لا يجعله طبيعيا أو تعليميا على رأى الشيخ لتصريحه
بأن ما يكون مبدء لجميع ما ينحوه علم لا يكون البحث عنه فيه .

١٥

ومِنْهَا مَا يَبْحَثُ عَنِ الْعَوَارِضِ لِلْمَوْجُودِ وهى الأمور العامة والقسم
الأول بحث عن أنواع الموجود وهذا من عوارضه .

ومِنْهَا مَا يَبْحَثُ عَنِ مَبَادِي الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ المراد بالمبدء هنا ما يتوقف
عليه المسائل تصوريا أو تصديقا ، والمبادئ التصورية كتصور الموضوع وأجزائه
والتصديقية كالتصديق بوجوده وموضوعيته وبالمسائل التى يتوقف عليها براهين
المطالب . ولما كان الإلهى متكفلا لبيان حدود الأشياء الكلية وماهياتها وإثبات

٢١

وجوداتها وإنياتها بالبراهين ويندرج فيها مبادئ العلوم بقسميها فيكون البحث عنها من
مسائله ، فهذا البحث بعضه من الأقسام وبعضه من العوارض ، وجعله قسما لها باعتبار

- كونه بحثاً عن المبادئ وعدم تعلق الغرض بمنع الجمع والخلو . وما ذكرناه من التعليل
 لكون البحث عن مبادئ العلوم في الإلهي أعمّ مأخذاً مما ذكره الشيخ بقوله : لأنّ مبادئ
كلّ علمٍ أخصّ هي مسائل في العلم الأعمّ إذا كانت نظريّة مثل مبادئ
 الطب في الطبيعىّ والمساحة في الهندسة فيعرض في هذا العلم إذنّ
 أن يتّضح فيه مبادئ العلوم الجزئية التي يبحث عن أحوال
 جزئيات الموجود إذ على ما ذكرناه لو فرض علم لم يكن أخصّ من الإلهي لكان
 البحث عن مبادئه أيضاً من مسائله . وفي بعض النسخ « ولأنّ » وعلى هذا يكون تعليلاً
 لما بعده أعني « فيعرض » فهذا العلم يبحث عن أحوال الموجود إذ كلّ
 علم يبحث عن العوارض الذاتية لموضوعه وأنواعه وإن كانت أيضاً من عوارضه الذاتية
 بالمعنى المراد إلا أنه لما كان لها نوع يقابل مع الأحوال صحّ بهذا الاعتبار جعلها قسيمه
 لها وعطفها عليها بقوله والأمور التي هي له كالأقسام والأنواع حتّى يبلغ
إلى تخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعى فيسلمه إليه و
تخصيص يحدث معه موضوع الرياضى فيسلمه إليه فإنه إذا انفصل الموجود
 إلى الجوهر والعرض والجوهر إلى الجسم وغيره والجسم إلى المتحرك والسّاكن كان ذلك
 موضوع الطبيعى ، وقس عليه موضوع الرياضى وكذلك في غير ذلك أي
يبحث عن أقسام حتّى يبلغ إلى تخصيص يحدث معه موضوع الخلق والمنطقى فيسلمه
إليها وما قبل ذلك التخصيص كالمبدء فيبحث عنه ويقرر حاله
 وفي بعض النسخ « وكالمبدء له » فعلى النسخة الأولى « ما قبل » مبدء و « كالمبدء » خبره
 والضمير المستتر في قوله « فيبحث » للطبيعى والرياضى ولهذا العلم ، فعل الثانى يرجع
 المجرور في « له » إلى موضوع العلمين وفي « عنه » إلى المبدء ، والمعنى أن ما قبل ذلك
 التخصيص كالمبدء لموضوعها فيبحث عنه هذا العلم دون الطبيعى والرياضى ، لأنه لم
 يصل بعد إلى حدّ موضوعها . وعلى الأوّل يكون المبدء والخبر جملة معترضة بين ما سبق
 وقوله : « فيبحث » ويرجع المجروران كلاهما إلى موضوعيهما ، والمعنى إذا حدث موضوع

الطبيعيّ والرياضيّ يسلمه الإلهي إليهما فيبحثان عنه .

وقد اعترض فيما بين بأن قال ما قبل التخصيص كالمبدء لما كان بعده موضوعا و
يمكن ان يكون « كالمبدء » كالبديل عن المبدء وخبره قوله : « فيبحث » والضمير المستتر
فيه لهذا العلم ، والمعنى ان ما قبل التخصيص أى ماهو بمنزلة المبدء لموضوع العلمين يبحث
عنه هذا العلم وتقرر حاله على ما كان ، وعلى الثانية العطف للتفسير وقوله : « فيبحث »
خبر المبتدأ والمستتر فيه لهذا العلم ، والمعنى ان ما قبل هذا التخصيص أعني ماهو المبدء لموضوع
العلمين يبحث عنه هذا العلم وتقرر على ما كان ، إذ البحث عن الأخص إذا كان فيه فالبحث
عن الأعم الذي كالمبدء له أولى بأن يكون فيه .

ثمّ هذا الكلام متفرّع على ما ذكره من تثليث أجزاء هذا العلم مع التلويح إلى عدم
مخالفته لما ذكره من بحثه عن عوارض الموجود وأنواعه الأوليّة والثانويّة بأنّ قسمين
من الثلاثة أعني البحث عن الأسباب وعن مبادئ العلوم راجع إلى البحث عن الأنواع ،
إذ الأسباب ومبادئ العلوم التي هي موضوعاتها من أنواع الموجود وفي ضمن ذلك عيّن
المبادئ من بينها . والتّوضيح أن المذكور في كلّ علم إما مبادئه المثبتة في علم آخر أو مسائله ،
وللمبادئ شروط محرّرة في البرهان . والمسائل مؤلّفة من موضوع ومحمول ، وموضوعها
إما موضوع العلم أو نوعه أو العرض الذّاتيّ لاحدهما أو لعرضه الذّاتيّ أو نوعه ومحمولها مع
موضوعيّة الموضوع أو نوعه عرضه الذّاتيّ أو جنسه أو فصله أو عرضه ، ومع موضوعيّة
عرضه الذّاتيّ نفس الموضوع أو جنسه أو نوعه أو فصله أو عرضه الآخر أو جنسه أو فصله
كلّ ذلك مما صرح به في البرهان ، والمذكور في الإلهي لا يخلو عن شيء من ذلك ، إذ
بحثه عن الأمور العامّة . والمقولات بحث عن عوارض الموضوع وأنواعها وإن نزلت بحث
عن عوارض أنواعه كما تقدّم . فلا يكون البحث عن شيء منها خارجا عنه إلى أن يبلغ إلى
نوع له مباحث كثيرة فحينئذ يحصل موضوعا لعلم خاصّ ويبحث فيه عن أحواله ، ثمّ
جميع ما يبحث فيه لا يخرج عن الأقسام الثلاثة المذكورة كما قرّرناه هذا .

وقيل في شرح هذا الكلام يريد بيان أن البحث عن المبادئ العلوم الجزئية مع

- خصوصية موضوعاتها وكون البحث في الألهي عن أحوال أعم الأشياء كيف يكون فيه .
- ومحصل ما ذكره القابل استنباطا من كلامه لهذا البيان أن ما يخرج من مقسم بالقسمة
- الأولية يكون من عوارضه الذاتية ، وهي أن لا يحتاج المقسم فيها إلى حقوق أمر خارج ٣
- عن ذاته وإن كانت الأقسام الخارجة أقسام بقسمة الجوهر إلى أنواع الحيوان كقسمته إليهما
- قسمة أولية ، والأقسام أعراض ذاتية له لعدم توقفها على عارض غريب ودخول المقسم
- في حقايق الأقسام وقسمة الحيوان إلى مثل الأبيض وغيره غير أولية لتوقفها على عوارض ٦
- خارج عن ذاته هو الأبيض ، فالأقسام ليست من عوارضه الذاتية فأخصته العارض في
- أي مرتبة كان لا ينافي العرضية الذاتية بل المنافي لها خروج المقسم عن حقيقته . وعلى هذا
- فقسمة الموجود إلى الموجودات من المقولات وأنواعها وأنواع أنواعها قسمة أولية والأقسام ٩
- بأسرها من عوارضه الذاتية لدخوله في حقايقها وعدم افتقاره فيها إلى عارض غريب ،
- فالبحث عن جميعها في الإلهي وإن بلغت في الخصوصية ما بلغ حتى يبلغ إلى تخصيص
- يحصل به موضوع علم جزئي سواء كان تخصصاً ينتهي به القسمة الأولية والعرضية الذاتية ١٢
- حتى يكون ما يرد بعده من التقسيم بواسطة عرض غريب أم لا ، والأول كتخصيصه بالجسم
- القابل للحركة والسكون فإن قسمته إلى أقسامه لا يكون بلحوق عارض غريب وهو
- التغير والتكتم ، فالمتخصص به أمر طبيعي أو تعليمي لا يكون من عوارض الموجود فلا يقع ١٥
- البحث عنه في علمه ، والثاني كتخصيصه بالكتم المطلق فإن قسمته إلى ما تحته من المتصل
- وغيره والمقدار وغيره والجسم التعليمي وغيره ليس بلحوق خارج عن ذاته إذ لم يتعلق
- بكل منها جعل منفرد حتى يتوقف جعل الموجود جسما على جعله مقدارا ومقدارا على ١٨
- جعله كماً متصلاً ومتصلاً على جعله مطلقاً . بل الكل نجعل واحد موجود بوجود
- واحد ، فهي مع كونها أخص من الكتم المطلق مثله في كونها من الأقسام الأولية واعراض
- الذاتية للموجود ، فظهر أن ما هو الأخص من موضوع علم جزئي يمكن أن يكون من ٢١
- عوارض الموجود ويكون البحث عنه في علمه وإن لم يكن البحث عن موضوعه الأعم فيه
- وفيه انظار :

١ ، إنَّ القسمَةَ الأوَّلِيَّةَ مالا يفتقر المقسم فيها إلى تخلُّل واسطة تصلح أن يكون مقسماً كقسمة الحيوان إلى أنواعه لاجوهر أو الجسم إليها ، وعلى ما فسرها به يخرج عنها قسمة الجنس إلى أنواعه لاحتياجها إلى حقوق الفصل الخارج عن ذاته به وإلى أنواع أنواعه لافتقارها إلى تخلُّل النوع الخارج عن ذاته مع أنَّها داخلة فيها على رأى القائل وإن كانت خارجة عنها على ما حققناه ، ولو اريد بالخارج مالا يتَّحد معه في الوجود بالذات أو ما تقوم به اندفع النقص إذ العقل والنوع متَّحدان معه في الوجود غير قائمين به قيام البياض بالحيوان وإرادة غير المقسم من الخارج وإن حفظ الحدَّ عن النقص بقسمه الجنس إلى أنواعه إلا أنَّه ينقضه عكسا بقسمته إلى أنواع أنواعه وطردا بقسمته إلى الأبيض وغيره لعدم افتقارها إلى حقوق غير الأبيض بالمقسم والذَّبَّ عن العكس بعدم افتقار صيرورة الجنس نوع النوع إلى صيرورته نوعا كما ترى .

ب ، إنَّه لو سلِّم أوَّلِيَّة قسمة الجنس إلى أنواع أنواعه وخصَّ غير الأوَّلِيَّة بالقسمه إلى الأصناف ونحوها فلا نسلم كونها من العوارض الذَّاتِيَّة بالمعنى المشهور أى مالا يكون لحوقه لأمرأى أو اخصَّ ، إذ كون الجسم إنسانا يتوقَّف على كونه حيوانا كما صرَّح به الشَّيخ فيما تحت المقولات من الأنواع لا يكون من العوارض الذَّاتِيَّة للموجود ولا افتقار عروضها له إلى الوسائط . فلا يجوز أن يبحث عنها في الإلهي ، إذ المقرَّر أن يبحث في كلِّ علم عن عوارض موضوعه لاعن أقسامه الأوَّلِيَّة ، وما ذكره من عدم توقَّف جعل الموجود جسما على جعله مقدارا الخ بيِّن الفساد ولو فرض صحته لم يوافق كلام الشَّيخ مع أن الكلام في كلامه .

ج ، انَّ القسمَةَ الأوَّلِيَّةَ بأى معنى أخذ يخرج عنها قسمة الموجود إلى الجسم القابل للحركة والسكون لخروج القيد عن حقيقته فلا يكون المقيّد عرضا ذاتيّا له فيلزم أن يصحَّح موضوع الطَّبِيعِيّ في هذا العلم .

د ، إنَّ ما ذكره من عدم إمكان قسمة الموجود بعد الجسم القابل لهما إلى الأخصَّ منه بدون لحوق عارض غريب ممنوع ، إذ انقسامه إلى الحيوان وغيره لانقسام إلى الأخصَّ

بدونه إلا أن يخصّ الإنقسام بما يكون للقابلية مدخل فيه ولا مدخل له في هذا الإنقسام .

هـ ، إن ما ذكره من أن البحث عن مثل هذا الأخص لا يكون في الإلهي لا يوافق

- رأى الشيخ لتصريحه بعدم الفرق بينه وبين المقدار أو التعليمي الأخص من الكم المطلق
في جواز البحث عن نحو وجودهما فيه ، وعدم جواز البحث عن أحوالها الأخرى فيه ،
فالتفرقة خلاف رأيه ، ثم أنه لم يعين القسم الصالح لموضوعيته علم مفرد ولا أحد القسمة
المنتهية إليه ولم يبين السر في وجوب جعل الكم المطلق موضوعاً لعلم آخر وتعيين البحث
عن أحواله فيه دون الإلهي وجواز البحث عما تحته فيه .

والتحقيق على ما مرّ أن ما يبحث عنه في الإلهي أعراض ذاتية للموجود أو نوعه أو

- نوع نوعه كما هو المقرر المحرز عندهم وهذا مطّرد فيه حتى يتخصّص الموجود بما يتكثر
أحواله ، وحينئذ يجعل موضوعاً لعلم خاصّ ويبعث فيه عن أحواله ويبقى البحث عما عداه
في الإلهي وإن كان مساوياً له أو أخصّ منه ، فموضوعات العلوم الجزئية لكونها عوارض
الموجود أو نوعه يبحث عنها فيه بعنوان أن بعض الموجود جسم أو كمّ أو معقول ثان ،
وما تحته من الأقسام يكون البحث عن أحواله المتعلقة بالمادة من الموضوعات وأقسامها
في العلم الجزئي ويكون ذلك مطّرداً في قسم القسم حتّى يبلغ إلى قسم مطلق أو مقيّد
بتشعب أحواله ، فحينئذ يجعل موضوعاً لعلم جزئي آخر تحت الجزئي الأول كالطب
بالقياس إلى الطبيعى وعن أحواله المستغنية عن المادة كالوجود يكون في الإلهي ، فقولنا :
« بعض الوجود مقدار » جعل من مسائله ، لأنّ البحث فيه حقيقة عن الوجود وإن كان
المحمول فيه ظاهراً هو المقدار ، إذ ذلك لرعاية جعل موضوع العلم موضوع المسئلة
دون محمولها لئلا يرد الإشكالات السابقة ، والمقصود الأصليّ منه أن المقدار موجود
فبالنظر إلى القصد يكون بحثاً عن المجرد غير متعلّق بالمادة ، وبالنظر إلى الواقع يكون بحثاً
عن الأعراض الذاتية لبعض الموجود الذي بمنزلة نوعه وكونه بحثاً عن أقسام الأنواع
المخصّصة تخصّصاً طبيعياً أو تعليمياً غير قادح في ذلك ، إذ هذه الأقسام وإن بلغت في
التخصّص ما بلغ لا يخرج عن كونها أعراضاً ذاتية لبعض الموجود فيصحّ البحث عن

أحواله المستغنية عن المادة في الإلهي ولا يجوز وقوعه في العلم الجزئيّ إذا وجود ليس عرضاً ذاتياً لموضوعه لأنّ عروضه له بواسطة ما هو الأعمّ بمراتب، وأيضاً أعراض موضوعات العلوم الجزئية أعراض مادية والوجود وأمثاله من المفارقات فموضوعات العلوم الجزئية كالجسم المطلق الموضوع للطبيعيّ والكّم المطلق الموضوع للرياضي والمعقول الثاني الموضوع للمنطق والنفس الإنساني الموضوع للخلق والاقسام التي تحتها سواء كانت موضوعة لجزئيّ آخر كقسمي الكّم أي المقدار والعدد الذين هما موضوعان للهندسة والحساب و بدن الإنسان الذي هو موضوع الطبّ أو لا كليهما مشتركة في أنّ البحث عن وجودها ونحوه في الإلهي وعن أحوالها المتعلقة بالمادة ونحوها بما يتعلق بنفس هذه الموضوعات في هذا العلم الجزئيّ .

وقد ظهر ممّا ذكر أنّ ما يبحث عنه في الإلهي حتّى الأقسام المندرجة في موضوعات العلوم من العوارض الذاتية للموجود أو أنواعه بالمعنى المشهور لا بمعنى ما لا يحتاج عروضه له إلى تخصّص طبيعيّ أو تعليميّ أو غير ذلك كما قيل، إذ حينئذ يخرج الأقسام المذكورة عن العوارض الذاتية للموجود لتوقف عروضها له على هذا التخصّص، إذ عروض المقدار له يتوقف على صيرورته كمّاً مطلقاً فيلزم أن لا يبحث عنها في هذا العلم مع أنّ البحث عن وجودها ليس في شيء من العلوم الجزئية أيضاً، والقول بجواز البحث عنها فيه وإن لم يكن أعراضاً ذاتية بهذا المعنى لموضوعه إذا كان البحث عمّا لا يتعلق بالمادة كما في المبحث لما ظهر من رجوع البحث عنها إلى البحث عن الوجود تمحلّ لاحتاجة إليه وتكلف لانتوقف عليه ومع ذلك مخالفة لكلام الجماعة وخرق لقواعد الصناعة

فَيَكُونُ إِذَنْ مَسَائِلُ هَذَا الْعِلْمِ بَعْضُهَا فِي سَبَابِ الْمَوْجُودِ

الْمَعْدُولِ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ مَعْدُولٌ، وَبَعْضُهَا فِي عَوَارِضِ الْمَوْجُودِ،

وَبَعْضُهَا فِي مَبَادِي الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ . هذا كالتركيب لما ذكره آنفاً وليس فيه

فايدة زائدة، وقيل مباحث هذا العلم بكثرتها مندرجة في ثلاثة مجامع :

أحدها، البحث عن أسباب الوجود ويندرج فيه مباحث العلّة والمغلول وإثبات

أول المبادئ لكل موجود وإثبات المفارقات العقلية والمادة الأولية والصّور النوعية والغايات الطبيعية والأجسام الفلكية ومحركاتها النفسية وغاياتها العقلية .

٢ وثانيها: البحث عن عوارض الوجود كالوحدة والكثرة والفعل والقوة والعجز والقدرة والنّام والتّاقص والتّقديم والحادث والممكن والواجب والتّأخّر والتّقدّم وغير ذلك مما يشمل كلّ موجود ويعمّ ، وقد تقدّم أنّ عروضها إنّما يكون باعتبار من الذّهن وضرب من التحليل كالذى يقع بين الماهية والوجود ، إذ لا يقع بها عارضية ومعروضية في الخارج فهي كالوجود زائدة على الماهيات في الذّهن دون الخارج محمولة عليها لا كحمل الذّاتيات .

٩ وثالثها: البحث عن مبادئ العلوم الجزئية سواء كانت موضوعات لها أم لا ، وليس البحث عنها من حيث أنّها مبادئها بل من حيث وجودها في ذاتها وتقرّر ها في نفسها وإن لزم بعد ثبوتها مبدئيتها لها . والأصوب جعل مباحث العلّة والمعلول من البحث الثّاني دون الأوّل ، ثمّ الظاهر اندراج مباحث الماهية والجنسية والفصلية والحدّية وإثبات وجودها ونحوه ١٢ في البحث الثّالث لأنّها من المعقولات الثّانية التي هي موضوع المنطق . وقد عرفت أنّ موضوعات العلوم من مبادئها ، وربما قيل باندراجها في الثّاني لأنّها من عوارض الوجود كالوحدة والكثرة وإخراجها من المجامع الثلاثة ونفي البأس عنه لأنّ الحصر هنا غير مراد ، ١٥ أولانّ الأصل في الأشياء وجوداتها لا ماهياتها . فالبحث عن الماهية وأجزائها من الجنس والفصل والحدّ ليس بالأصالة بل بالتّبع غير جيّد .

١٨ ولما بيّن كون الحكمة مصحّحة لمبادئ سائر العلوم وهو بعض المطلب الثّاني أشار إلى ما بقى منه بقوله : فَهَذَا هُوَ الْعِلْمُ الْمَطْلُوبُ فِي هَذِهِ الصَّنَاعَةِ وَهُوَ

الْفَلَسَفَةُ الْأُولَى لِأَنَّهُ الْعِلْمُ بِأَوَّلِ الْأُمُورِ فِي الْوُجُودِ وَهُوَ الْعِلَّةُ الْأُولَى

وَأَوَّلُ الْأُمُورِ فِي الْعُمُومِ وَهُوَ الْمَوْجُودُ وَالْوَحْدَةُ لأنّها أول المعاني العامة ٢١

المفهومة من الأشياء ، إذ ليس شيء أقدم تصوّراً منها . ويمكن أن يعلّل التسمية بتقدّم الإلهي طبعاً على سائر الفلسفيات لثبوت مبادئها فيه ، ولعلّه أوفق لأنّه يثبت تقدّمه باعتبار

العلم لا باعتبار المعلوم فقط كالأول .

فان قيل : بعض مبادئه يصحح من الطبيعى والرياضى .

قلنا : العبرة بالغالب مع أن الإطراد والانعكاس في وجه التسمية غير واجب ولم يشر إلى أنها الحكمة والفلسفة بالحقيقة مع كونه جزء لهذا المطلب اعتماداً على الظهور .

ثم أشار إلى المطلب الثالث بقوله : وَهُوَ أَيْضاً الْحِكْمَةُ الَّتِي هِيَ أَفْضَلُ

عِلْمٍ بِأَفْضَلِ مَعْلُومٍ ، فَإِنَّهَا أَفْضَلُ عِلْمٍ أَيْ الْيَقِينِ بِأَفْضَلِ مَعْلُومٍ أَيْ بِاللَّهِ
وَبِالْأَسْبَابِ مِنْ بَعْدِهِ ، وَهُوَ أَيْضاً مَعْرِفَةُ الْأَسْبَابِ الْقُصُوى لِلْكَلِّ ، وَهُوَ

أَيْضاً الْمَعْرِفَةُ بِاللَّهِ . ولما كان هذا المطلب عبارة عن حدود ثلاثة للحكمة ، فأشار إلى الأول

بقوله : « هي أفضل علم » الخ ، وإلى الثالث بقوله : « وهو أيضا معرفة الأسباب القصوى للكل »

مع قوله : « وهو أيضا المعرفة بالله » وترك الثاني لظهوره من الأول إذ اليقين أصح المعرفة

وأنتقها . ويحتمل أن يكون قوله : « وهو أيضا المعرفة بالله » إشارة إليه أو معرفة الله أصح

المعارف وأنتقها . ثم الفضيحة أمر إضافي ذو درجات فله حكمة بالإطلاق فضيلة على سائر العلوم

لأنها علم كلى ثابت على مر الدهور ولا تُغَيَّرُهُ تَغْيِيرُ الْأَعْصَارِ وَالْقُرُونِ ، ولا يُخْتَلَفُ بِاخْتِلَافِ

الْأَزْمَانِ وَالْأَوْقَاتِ ، ولا يُتَبَدَّلُ بِتَبَدُّلِ الْأَوْضَاعِ وَاللِّغَاتِ لَأَنَّهُ إِثْبَاتُ حَقَائِقِ الْأَعْيَانِ لِقَاطِعِ

الْبَرْهَانِ ، ولذا حكم به نفاة الملل والاديان بخلاف العلوم الشرعية والوضعية فإنها يتغير

بتغير الملل والأوضاع ، ثم الإلهى أفضل أنواعه ذاتا ومعلوما وغاية .

أما الأول ، فلأنه يقينى لا تقليد فيه وغيره لا يخلو عن الظننة والتقليد أو التسليم

في بعض مقدماته ، وأيضاً هو يعطى اللزم الدائم الضرورى وهو أوثق البراهين وأنتقها .

وأما الثانى ، فلأن معلومه قيموم الكل وصفاته العليا وأسمائه الحسنى والمبادئ

الفعالة العالية ، والذوات المجردة المتعالية ، وأحوال النشأة الباقية ومعاد النفس بعد خلاصها

عن الدار الفانية ، وغير ذلك من أسرار النبوات وكيفية الإلهامات ومحالها .

وأما الثالث ، فلأن غاية الوقوف على حقائق الملك والملوك والإطلاع على

دقائق قدس الجبروت فيصير عالما عقليا مضاهيا للعالم الأكبر . وعقلا فعليا ينطوى فيه النظام الأكمل ، فيستعد بذلك للسعادة القصوى ومجاورة الملائكة الأعلى والعروج إلى الصقع الأعظم . والاتصال بحزب الله المعظم . وَأَمَّا أَيُّ لِهَذَا الْعِلْمِ حَدُّ النِّعْلِمِ الْإِلَهِيِّ الَّذِي هُوَ أَنَّهُ عِلْمٌ بِالْأُمُورِ الْمُفَارِقَةِ لِلْمَادَّةِ فِي الْحَدِّ أَيُّ الْقَوَامِ وَالْوُجُودِ إِذِ الْمَوْجُودُ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ وَمَبْدَأِيهِ أَيُّ عِلَلِهِ وَأَسْبَابِهِ ، وقيل المراد بها مبادئه العلمية إذ الموجود بما هو موجود ليس له المبادئ بمعنى العلة الفاعلية أو الأعم وهو كما ترى وَعَوَارِضُهُ وهي الأمور العامة ليس شيء منها كما اتضح إلا مُقَدِّمُ الْوُجُودِ عَلَى الْمَادَّةِ وَغَيْرُ مُتَعَلِّقِ الْوُجُودِ بِوُجُودِهَا .

ثم لما كان هنا مظنة سؤال هو أن هذا الحد لا يتناول بعض ما يبحث عنه فيه كالأكوان الأربعة وغيرها من العوارض المادية بل مباحث المادة والصورة أيضا إذ لا يصدق عليها المفارقة عنها ذاتا ووجودا فأجاب عنه بقوله وإن بحث في هذا العلم عما لا يتقدم المادة فإنما يبحث فيه عن معنى ذلك المعنى غير محتاج الوجود إلى المادة أي عن محمول ذلك المحمول مفارق الوجود لاعتراض موضوع كذلك لما يأتي وجهه ، فالبحث عن الأمور المذكورة ليس من حيث عوارضه المادية بل من حيث أحوالها المفارقة كالوجود والوحدة والكثرة والإمكان وأمثالها ، إذ ما من شيء إلا وله جهة إلهية مجردة من حيث صدوره من الوحدة الصرفة وارتباطه بها بالرابطة الوجودية والنسبة القيومية ، فإن الإنسان مع ماديته له صفات إلهية كالوجود والوحدة والجوهرية . وجهات تعليمية كالطول والإستقامة والعظم ، وعوارض طبيعية كالألوان والكيفيات الأربع وغيرها ، فالبحث عنه باعتبار الأولى إلهي وباعتبار الثانية تعليمي وباعتبار الثالثة طبيعي ، فلا ضير في جعل بعض مباحث سائر العلوم من الإلهي بملاحظة الجهات المناسبة له .

ثم لما كانت أجزاء الإلهي بحسب نسبتها إلى المادة على أقسام أربعة فينتها بقوله : بَلِ الْأُمُورِ الْمَبْهُوْثُ عَنْهَا فِيهِ هِيَ أَقْسَامٌ أَرْبَعَةٌ فَبَعْضُهَا بَرِيَّةٌ عَنْ

- ٣ المَادَّةُ وَعَلَايِقُ الْمَادَّةِ أَصْلًا كَالْوَاجِبِ وَالْعُقُولِ فَإِنَّهَا مَنْزَهَةٌ عَنْهَا مِنْ كُلِّ وَجْهِ
وَبَعْضُهَا يُخَالِطُ الْمَادَّةَ وَالْكَينُ مُخَالِطَةُ السَّبَبِ الْمَقْوَمِ الْمُتَقَدِّمِ
لِلْمَسْبَبِ الْمَنْقُومِ الْمَتَأَخِّرِ دُونَ الْعَكْسِ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ : وَلَيْسَتْ الْمَادَّةُ بِمُقَوِّمَةٍ
لَهُ وَذَلِكَ كَالْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ فَإِنَّ بَرَاثَتَهُمَا عَنِ الْمَادَّةِ وَإِنْ لَمْ يَصْدُقْ إِلَّا أَنْ ذَلِكَ لَيْسَ
عَلَى وَجْهِ الْإِفْتِقَارِ إِذِ الصُّورَةُ مَقْوَمَةٌ لِلْمَادَّةِ أَيْ مُحْصَلَةٌ لَهَا وَبَعْضُهَا قَدْ يُوجَدُ فِي
٦ الْمَادَّةِ وَقَدْ يُوجَدُ لَا فِي الْمَادَّةِ مِثْلُ الْعِلِّيَّةِ وَالْوَحْدَةِ وَسَائِرِ الْأُمُورِ الْعَامَّةِ
فَيَكُونُ الْوَصْفُ الَّذِي لَهَا لِكُلِّ مِنَ الْعِلِّيَّةِ وَالْوَحْدَةِ بِالشَّرْكَاءِ بِمَا هِيَ هِيَ أَنْ
لَا يَكُونُ مُفْتَضِلَةً لِلتَّحْقِيقِ إِلَى وُجُودِ الْمَادَّةِ قَوْلُهُ : « أَنْ لَا يَكُونَ » خَبَرُ قَوْلِهِ
٩ « فَيَكُونَ » وَقَوْلُهُ : « بِمَا هِيَ هِيَ » إِمَّا يَبْدُلُ لِقَوْلِهِ « بِالشَّرْكَاءِ » أَوْ مَتَعَلِّقٌ بِهَا وَ« مَا » مَوْصُولَةٌ
و« هِيَ » الْأُولَى مَبْتَدَأٌ مَرْجِعُهُ « مَا » وَالتَّأْنِيثُ بِاعْتِبَارِ الْخَبَرِ ، وَالثَّانِيَةُ خَبَرٌ مَرْجِعُهُ « الْعِلِّيَّةِ » أَوْ
« الشَّرْكَاءِ » أَيْ لَيْسَتْ شَيْءٌ ذَلِكَ الشَّيْءُ نَفْسُ الْعِلِّيَّةِ أَوْ الشَّرْكَاءِ ، وَالْمَعْنَى أَنَّ الْوَصْفَ الَّذِي
١٢ لِلْعِلِّيَّةِ وَالْوَحْدَةِ بِالشَّرْكَاءِ أَعْنَى بِمَا هِيَ أَوْ بِالشَّرْكَاءِ بِمَا هِيَ شَرْكَاءُ أَنْ لَا يَكُونَ الْخ .
وَالْتَوْضِيحُ أَنَّ الْأُمُورَ الْعَامَّةَ لَا يَلْحَقُهَا الْأَنْحَاءُ الثَّلَاثَةُ مِنَ الْوُجُودِ وَالْمَقْتَرَنُ بِالْمَادَّةِ عَلَى
وَجْهِ الْإِفْتِقَارِ هُوَ الْخَاصُّ الطَّبِيعِيُّ دُونَ الْإِلَهِيِّ الْمَطْلُوقِ الْكَلِّيِّ .
١٥ وَيَشْتَرِكُ هَذِهِ الْجُمْلَةُ أَيْ الْأَقْسَامُ الثَّلَاثَةُ أَيْضًا كَالْوُجُودِ بِمَا هُوَ مَوْجُودٌ
وَمَبَادِيهِ وَعَوَارِضُهُ فِي أَنَّهَا غَيْرُ مَادِّيَّةِ الْوُجُودِ أَيْ غَيْرُ مُسْتَفَادَةٍ الْوُجُودِ مِنْ
الْمَادَّةِ وَوَجْهُهُ ظَاهِرٌ وَيَشْتَرِكُ أَيْضًا فِي أَنَّ الْبَحْثَ عَنْهَا وَعَنِ عَوَارِضِهَا الذَّاتِيَّةِ وَأَقْسَامِهَا
١٨ الْأُولِيَّةِ لَا يَقَعُ إِلَّا فِي الْإِلَهِيِّ .
وَبَعْضُهَا أُمُورٌ مَادِّيَّةٌ كَالْحَرَكَاتِ وَالسُّكُونِ وَالْكَينِ لَيْسَ الْمَبْحُوثُ
عَنْهُ فِي هَذَا الْعِلْمِ حَالُهَا فِي الْمَادَّةِ بَلْ نَحْنُ الْوُجُودِ الَّذِي لَهَا
٢١ كَمَا أَوْضَحْنَاهُ فَإِذَا أَخَذَ هَذَا النِّقْصَمُ مَعَ الْأَقْسَامِ الْأُخْرَى اشْتَرَكَتْ فِي أَنَّ
نَحْنُ الْبَحْثَ عَنْهَا لَيْسَ مِنْ جِهَةِ الْوُجُودِ الْمَادِّيِّ بَلْ هُوَ مِنْ جِهَةِ مَعْنَى غَيْرِ
قَائِمِ الْوُجُودِ بِالْمَادَّةِ كَوُجُودِهَا الْمَطْلُوقِ أَوْ مَعَانِيهَا الْكَلِّيَّةِ الْمُسْتَغْنِيَةِ عَنِ الْمَادَّةِ . وَ

يظهر من ذلك أن الافتقار وعدمه إنما يعتبر في جانب المحمول دون الموضوع ، وعلى هذا فينبغي توجيه كلامهم في الحكمة بأخذ الحيثية في الموضوع ليلاحظ فيه حال المحمول ، وعلى هذا فالمراد بمفارقة الأمور في الحد المذكور هو مفارقتها من حيث أنها موضوعات و هو يعم المفارقة بذاتها و بمحمولاتها . فالحد مطرد إذ المراد أن الإلهي هو العلم بالأمور المفارقة في الحد والوجود من حيث هي مفارقة أي من حيث هي موضوعات للمحمولات المفارقة ، فإن المحمولات في الإلهي مفارقة عن المادة بالحد والوجود قطعاً كما أنها في الرياضي مفارقة بالحد فقط ، وأما في الطبيعي فمفتقرة إليها فيها ، وبذلك ظهر وجه حمل المعنى على المحمول دون الموضوع .

- ٩ ثم ذكر توضيحاً أن الرياضي كالإلهي في الحكم المذكور فقال : وَكَمَا أَنَّ الْعُلُومَ الرِّبَاضِيَّةَ قَدْ كَانَتْ فِيهَا يَوْضَعُ أَيَّ يَجْعَلُ مَوْضِعاً لِمَسَائِلِهَا مَا هُوَ مُتَّحِدٌ بِالمَادَّةِ أي المادة مأخوذة في حده ، فإن موضوع الهيئة السماء والكواكب وموضوع الموسيقى النغمات والأصوات وهي مفتقرة إليها في الحد والوجود وَالْكَيْنُ نَحْوُ النَّظَرِ وَالْبَحْثِ عنه كَانَ مِنْ جِهَةٍ مَعْنَى غَيْرِ مُتَّحِدٍ بِالمَادَّةِ وهو المقدار والعدد دون الجسمية وَكَمَا لَا يَخْرُجُهُ تَعَلُّقُ مَا يُبْحَثُ عَنْهُ أَيَّ الْمَوْضِعِ بِالمَادَّةِ عَنْ أَنْ يَكُونَ النَّبْحُ رِيبَاضِيّاً أَوْ مُتَعَلِّقَ الْبَحْثِ وهو المحمول أغنى المقدار والعدد وأحوالها مفارق عن المادة في الذهن وإن قارنها في الخارج : فالموضوع من حيث هو موضوع يفارقها وإن قارنها لذاته فيها كذلك كَذَلِكَ الْحَالُ هِيَ لِهِنَّمَا مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ : « كَمَا » أَيَّ كَمَا جَازَ أَنْ يَكُونَ مَوْضِعُ الطَّبِيعِيِّ مَوْضِعاً لِلتَّعْلِيمِيِّ إذا كان النظر فيه من حيث الكمية فيجوز أن يكون موضوعاً للإلهي إذا كان النظر فيه من حيث الوجود أو مثله من المفارقات . والحاصل أنه يمكن موضوعية واحد في علمين باعتبارين يبحث كل منهما عما يعرضه بالإعتبار التلاقي بموضوعه كما يشير إليه مواضع من البرهان كقوله : « إن موضوع علم قد يكون عارضاً لبعض أنواع موضوع علم آخر كالموسيقى فإن موضوعه النغم وهو عارض لبعض أنواع الجسم ومع ذلك فقد أخذ النغم في علم الموسيقى من حيث قد اقترن بها أمر

- غريب منها ومن جنسها وهو العدد موضوعا فيطلب لواحقها من جهة ما اقترن ذلك
 الغريب بها لا من جهة ذاتها لأنّ النظر في النعمة من جهة ذاتها نظر في عوارض موضوع
 العلم الأعمّ أو عوارض انواعه وذلك جزء من الطبيعيّ لا علم تحته . وقوله : « أنّه قد يكون
 كل واحد من العلمين ينظر في شيء واحد من جهة دون الجهة التي ينظر الآخر فيها مثل أن
 جسم العالم أو جسم الفلك ينظر فيه المنجّم والطبيعيّ جميعا ولكن جسم الكل هو موضوع
 للطبيعيّ بشرط وذلك الشرط هو أنّه قابل للحركة والسكون ، وموضوع للرياضيّ
 بشرط آخر وهو أن له كمّا ، فهما وإن اشتركا في البحث عن كونه ذلك القسم إلا أن
 هذا يجعل نظره من جهة ما هو كمّ وله أحوال يلحق الكمّ وذلك يجعل نظره من جهة ما
 ذو طبيعة بسيطة هي مبدء حركته وسكونه على هيئته ولا يجوز أن يكون هيئته التي يسكن
 عليها السكون المقابل للفساد والإستحالة هيئة مختلفة في أجزائه فيكون في بعضه زاوية ولا
 يكون في بعضه زاوية ، لأنّ القوّة الواحدة في مادة واحدة يفعل صورة متشابهة ، وأمّا
 المهندس فيقول : « إنّ الفلك كرى » لأنّ مناظره كذلك والخطوط الخارجة إليه
 يوجب كذا فيكون الطبيعيّ إنّما ينظر من جهة القوى التي فيه والرياضيّ من جهة الكمّ الذي
 له فيتفق في بعض المسائل أن يتفقا لأنّ الموضوع واحد وفي الأكثر يختلفان . ومحصله
 أنّ الجسم الخاصّ موضوع في الطبيعيّ من حيث مبدئيّته للحركة والسكون وفي الهيئة
 من حيث معروضيّته وظاهر أنّ ما يعرض للشيء بحيشته يتبعها فأينما كانت كان فيه إثباته .
 نفريع : و بذلك يظهر سرّ ما قيل إنّ إثبات استدارة الأرض بالكمّ من الطبيعيّ
 وبالأّن من الرياضيّ إذ في الأوّل يلاحظ الجسم من حيث أنّه ذو طبيعة بسيطة وهو راجع
 إلى ملاحظة المادة مطلقة أو مخصوصة لكونها محتملا للصورة البسيطة . وفي الثّاني يلاحظ من
 حيث معروضيّته للمقادير وأحوالها وهي لا يتوقف على ملاحظتها . ويندفع ما أورد على تقسيم
 الحكمة بأنّ المراد بالمادة المفتقر إليها في التعقّل إمّا مادة مخصوصة فيخرج عن الطبيعيّ
 مسائله الباحثة عن الأحوال المشتركة بين الجسم العنصريّ والفلكيّ مثل كلّ جسم له حيّز
 أو شكل طبيعيّ فيدخل بعض مسائل الهيئة في الطبيعيّ لأنّها يبحث عن البسائط العلويّة

- والسّفلية وتعقلها يتوقف على تعقل المادّة في الجملة . و حاصل الدّفع إنّ الافتقار وعدمه وصف المحمول دون الموضوع وحينئذ يمكن اختيار الثّاني ومنع التوقف في متعلّق البحث أعني الأحوال الثّابتة لها من حيث الكميّة دون الجسميّة والأوّل وإرجاع ٢ مثل القضية المذكورة بالتّجربة إلى مسائل طبيعيّة أو تقييد الجسم فيها بالتعيّن ومثله : إذ إثبات الشّيء للمبهم غير معقول فيفتقر تعقله إلى تعقل مادّة مخصوصة .
- وقد يجاب بأنّ معنى التقسيم على اعتبار الهيئة المسطّحة الباحثة عن المقادير وأحوالها ٦ كما عليه القدماء دون المجسّمة الباحثة عن أحوال الأجسام لأنّها من مخترعات المتأخّرين ، وهذا الجواب وإن صحّ في نفسه إلّا أنّ كلام الشيخ لا يلائمه فلا يتمشّي من قبله .
- تكميل : إنّ العلم أنّ الإشكال في الرّياضي منحصّر بما ذكر وهو أنّ موضوعه الكمّ ٩ بقسميه وهو غير متحدّ في النّفس بالمادّة وإن افتقر في الخارج إليها مع أنّ موضوع بعض أجزائه وهو الهيئة متحدّ في النّفس أيضاً لها ، وجوابه كما مرّ أنّ البحث عنه ليس من حيث جسيّته بل من حيث المقداريّة والأحوال الثّابتة له من جهتها حتّى أنّ البحث ١٢ لا يتبدّل بتبدّل جسيّته ، فالبحث حقيقة عن المقدار الذي لا يفتقر في النّفس إليها ، وهذا الجواب كما ترى صحيح غير مخجل بشيء من قواعدهم كلزوم كون البحث في العلم عن العرض الذّاتي لموضوعه وكونه ما لا يفتقر لحقوقه إلى أمراهم أو اخصّ . وأمّا الإلهي ١٥ فإشكالاته متعدّدة وحلّها أصعب . ونحن وإن حرّرناها بجوابها على أبسط وجه إلّا أنّنا نعود إلى بعضها مع حلّه تنميّا للكلام وتوضيحاً لما أجملوه في المقام فنقول :
- إنّ الجماعة قد قرّروا أنّ بحث كلّ علم عن العرض الذّاتي لموضوعه وإنّ معناه ١٨ ما ذكر ، وإنّ موضوع الإلهي هو الموجود من حيث هو مع أنّه يبحث عن مثل الواجب والعقول والنّفوس الفلكيّة والأمور العامّة والمادّة والصّورة والأكوان الأربعة والكمّ والمقدار ، ويبحث عنها إمّا عن وجودها أو عن أحوالها الأخرى من كميّة الوجود أو غيرها ٢١ وفي أكثر هذه الأبحاث مع التزام القواعد المذكورة يرد بعض الإشكالات .
- منها ، البحث عن وجود العقل ومثله فإنّ المسئلة فيه إمّا أنّ العقل موجود أو

بعض الموجود عقل ، فعلى الأول يلزم الإرادات الثلاثة المتقدمة ، وعلى الثاني يرد أن العقل ليس من العوارض الذاتية للموجود لأنه أخص منه .

- ٢ وجوابه على ما تقدم اختيار الثاني ومنع المناقاة بين الأخصية والعرضية الذاتية إذ المساواة بين الشيء وعرضه الذاتي غير لازمة لجواز كونه أخص إذا لم يكن عروضه لأمر أخص قبل عروضه هنا لاجله ، إذ عروض العقل للموجود بتوسط الجوهر .
- ٦ قلنا ، معروضه بعض الموجود وهو بمنزلة نوعه فالمراد به الجوهر فلا توسط حتى يخرج عن العرض الذاتي بالمعنى المشهور وأخذه بمعنى ما لا يفتقر لحوقه إلى تخصص طبيعي أو تعليمي أو غيرهما قد ظهر فساد ، وقد حمله بعضهم على مصطلح البرهان أعني ما يدخل المعروض أو جنسه في حده ومفهومه مدعيًا أن كل ما يبحث عنه في الإلهي من الأقسام والعوارض عرض ذاتي للموجود بهذا المعنى ، إذ العقل محدود بالجوهر والجوهر بالموجود والمحدود بالمحدود بالشيء محدود به والكلتي محدود بالمفهوم وهو ما وجد في الذهن ،
- ٩ فالموجود مأخوذ في معناه لأنه يعم الخارجي والذهني وعلى هذا فقولنا : « العقل موجود » بمنزلة « بعض العدد زوج » والظاهر ثبوت التلازم بين هذا المعنى والمعنى المشهور إذ كليهما يعرض لشيء يؤخذ هذا الشيء في حده إن أولًا وبالذات فأولًا وبالذات وإن ثانياً وبالتبع فثانياً وبالتبع ، فالجوهر لعروضه الموجود ابتداءً بتوسط شيء يؤخذ في حده كذلك العقل لعروضه له بتوسط الجوهر يؤخذ في حده كذلك كما تقدم ، فلو اشترط في العرض الذاتي أن يكون لحوقه للمعروض بدون واسطة للأخص كما هو المشهور
- ١٥ لاشتراط أن يكون أخذه في حده بدون واسطة ، فمراد البرهان من أخذ المعروض في حده أخذه ابتداءً بواسطة الأخص فلا يكون العقل عرضاً ذاتياً بهذا المعنى للموجود بل الجوهر ، وعلى أي تقدير لا ريب في أن أخذ الموجود في حده يصحح عرضيته للجوهر
- ٢١ بهذا المعنى لكونه بمنزلة جنسه . واحتمل بعضهم أن يجعل المسئلة أن بعض الجواهر عقل ، أو أن الواجب أول ما صدر عنه عقل ، أو أنه موجد الأشياء بتوسط ، وعلى هذا يكون موضوع المسئلة نوع موضوع العلم والمحمول عرضه الذاتي ، وعلى الثالث يثبت وجود

العقل تبعا ولا يخفى ما فيه هذا .

- وقيل ، يمكن اختيار الأول ولافساد فيه من جهة الموضوع اذا ما جوزه من كون
موضوع المسئلة نوعا لموضوع العلم إن عمّ نوع النوع فالعقل كذلك وإلا فيقول العقل
وإن لم يكن عرضا ذاتيا للموجود بالمعنى المشهور إلا أنه عرض ذاتي له بالمعنى المذكور
في البرهان فيصح أن يجعل موضوعا للمسئلة ولأن جهة المحمول لأنّه بمنزلة الجنس
للموضوع . وقد عرفت جواز محموليته مع موضوعيّة العرض الذاتي ، فاطلاق القول بلزوم
عرضيّة المحمول لموضوع المسئلة غير لازم بل اللازم أن لا يتجاوز عمومه من عموم موضوع
العلم ، ولو سلم بتخصّص المحمول بالموضوع ليصير عرضا ذاتيا له لو أخذ الوجود في معنى
العقلي حتى يرجع المسئلة إلى أن بعض موجود هو العقل متحقق في الخارج لكان الأمر أظهر .

- وفيه بعد ما في التفرقة بين المعنيين للعرض الذاتي على الشقّ الثاني إذا انتفاء الأول
يوجب انتفاء الثاني وإن كان الحقّ هو الشقّ الأول المثبت للأول والثاني إن صحّة ذلك
ففرع جواز كون موضوع العلم محمول المسئلة وكون المراد من المسئلة إدخال شيء في
الموضوع وجواز ثبوت النوعيّة والعرضيّة في الواقع وعلوميّته بهذا البحث من دون
اشتراط ثبوتها لنا قبله . إذ العقل هنا نوع للموجود في الواقع ، وبهذه المسئلة يظهر لنا نوعيّة
والتزام جميع ذلك مخالف ظواهر قواعدهم ، فالأصوب اختيار الثاني والتوجيه بما ذكره .

- ومنها . البحث عن غير الموجود من احوال العقل فإنّه وإن صحّ بالنظر إلى أن
موضوع المسئلة قد يكون نوعا لموضوع العلم أو عرضا ذاتيا له إلا أنه لو عمّ ذلك نوع
النوع كما هو الحقّ لزم أن يصير مسائل العلوم بأسرها مسائل الإلهي . إذ موضوعاتهما
لا يخرج عن النوعيّة والعرضيّة للموجود أولا أو ثانيا . قلنا هذا وإن كان صحيحا ملتزما على
قواعدهم إلا أن التخصّص إذا بلغ إلى قسم مطلق أو مقيّد له مباحث كثيرة استحسنوا
إخراجهم من هذا العلم وجعله موضوعا لعلم منفرد يبحث فيه عن أحواله تسهيلا للضبط
وتنشيطا للنفس .

وقد يجاب بان ما جوزه من كون موضوع المسئلة نوع موضوع العلم إذا لم يقيد بمقيّد

- عرضتي وموضوع الطبيعى مقيّد به فباحثه خارجه عنه بخلاف مباحث العقل ومثله . وردّ
- بأنّ موضوع الرياضى مطلق فهو كالعقل ومثله . والدفع بأنّ موضوعه ليس هو الكم
- المطلق بل موضوع بعض أقسامه العدد وبعضها المقدار وبعضها النغمات من حيث العدد و
- بعضها الأجسام من حيث المقدار ، والكلّ عرضي بالنسبة إلى الموجود مردود بكون العدد
- والمقدار من أنواعه فلا يكونان عرضيتين له سواء وقعا موضوعين كما فى الأولين أوقيد
- الموضوع كما فى الأخيرين قبل الاقسام بأسرها عرضيّة . وإنما أخرجوا المقولات وجعلوها
- بمنزلة أنواعه للضرورة فيبقى الباقي على العموم إذلا يلزم من جعل الكم بمنزلة النوع فى
- بعض الأحكام أن يكون نوعه بمنزلة نوع النوع وفساده على ما قرّرناه ظاهر .
- ومنها . البحث عن الكلّي والجزئى وأمثالهما وهو كالبحت عن العقل على وجهين
- ومثله إيراداً وجواباً . ولا فرق إلا فى التعبير عنه بكونه من الأنواع وعنها بكونها من
- العوارض ، وحينئذ لا بدّ على اختيار الوجه الأوّل أن يقال موضوع المسئلة قد يكون
- عرضاً ذاتياً لموضوع العلم ويصحّح عرضيتها الذاتيّة مع أنّ عروض بعضها بواسطة
- الأخصّ بما ذكرناه لا بصرف العرض الذاتى عن معناه المشهور إلى ما لا يتوقف لحوقه
- على تخصّص الموضوعيّة لبعض العلوم الجزئية .
- ومنها : البحث عن الأكوان الأربعة والمقدار وهو أن تعلق بأحوالها المتعلقة
- بالمادّة فوضعه العلوم الجزئية فلا إشكال وإن تعلق بوجودها ومثله ، فلمّا كان موضعه
- هذا العلم فيردّ أنّ تخصّص الموجود عندها متجاوز عن تخصّص موضوع الطبيعى والرياضى
- فكيف يبحث عنها فى الإلهى . وأيضاً بحثه عن المفارقات فى الوجودين وهى مقارنة فيها
- أوفى أحدهما . وجوابه كما مرّ أنّ المعتبر فى الافتقار وعدمه جانب المحمول دون الموضوع ،
- والمحمول هنا ما لا يفتقر إلى المادّة من الوجود والوحدة وغيرهما فيجب أن يقع البحث
- عنه فى الإلهى الباحث عن المفارقات وإن كان موضوعه متعلقاً بالمادّة فى ذاته لخروجه
- عن الماديّة بملاحظة الحيثيّة لافى العلوم الجزئية الباحثة عن المفارقات ، وعلى هذا لو كانت
- المسئلة مثلاً أنّ بعض الموجود مقدار لا بدّ أن يقال المقصود منه عكسه كما تقدّم ، وعلى

ما ذكر فحصل الكلام أنه يبحث في هذا العلم عن احوال جميع أقسام الموجود و الأمور العامة ما لم يبلغ تخصصها إلى حدّ موضوعات العلوم الجزئية سواء كانت تلك الأحوال وجوداً أو غيره ، وإذا بلغ إلى ذلك فالبحث عما لا يتعلق بالمادة كالوجود والوحدة و أمثالها يبقى على حاله من كونه في الإلهي و عما يتعلق بها في العلوم الجزئية .
فقد ظهر ولا ح حِينْدٍ أَنْ الْغَرَضَ فِي هَذَا الْعِلْمِ أَيْ شَيْءٌ هُوَ وَهُوَ الْبَحْثُ
عن أحوال الموجود المنحصرة في الثلاثة .

ثم لما كان الجدل والسفسطة مشاركين لهذا العلم في الموضوع كما صرح به في البرهان بقوله :
« والصناعات المشتركة في موضوع هذا العلم ثلاثة : الحكمة الأولى والجدل والسفسطائية »
أشار إلى الفرق بينهما بقوله : « وهذا العلم يُشَارِكُ الْجَدْلَ وَالسُّوْفِسْطَائِيَّةَ
مِنْ وَجْهِ وَيُخَالِفُهُمَا مِنْ وَجْهِ وَيُخَالِفُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنْ وَجْهِ .

إعلم أن الجدل هو المؤلف من المشهورات أو المسلمات ، والغرض منه إلزام الخصم وإقناع القاصر عن درك البرهان ، والمغالطة هي المؤلف من الوهميات وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة ، والغرض منها تغليب الخصم وإسكاته ، وأعظم الفوائد في معرفتها أن يحترز عنها في مقام البرهان ويردّها لو أوردّها الخصم في المناظرة والمغالطة إن قابل بمغالطته الحكيم فهو سوفسطائي ، وإن قابل بها الجدلي فشاغبي . فالسفسطة المغالطة في مقابلة الحكمة ، والمشاغبة المغالطة في مقابلة الجدل ، فالسفسطائي يدعى الحكمة وليس حكيماً ، والمشاغبي يدعى الجدل وليس جدلياً . وقد أشار إلى ذلك في المنطق بقوله : « أن المغالطين طائفتان سوفسطائى ومشاغبي » ، فالسفسطائي يترأى بالحكمة ويدعى أنه مبرهن ولا يكون كذلك . بل أكثر ما يناله أن يظنّ به ذلك . وأمّا المشاغبي فهو الذى يترأى بأنه جدلي وإنه إنما يأتى في محاوراته بقياس من المشهورات المحمودّة ولا يكون كذلك ، والحكيم بالحقيقة هو الذى إذا قضى بقضية يخاطب بها نفسه وغير نفسه أنه قال حقاً وصدقاً فيكون قد عقل الحق عقلاً مضاعفاً ، وذلك لاقتداره على تمييز بين الحق والباطل حتى إذا قال قال صدقاً . فهذا هو الذى إذا فكر وقال أصاب ، وإذا سمع من غيره قولاً

- كاذبا أمكنه إظهاره ، والأوّل بحسب ما يقول والثاني بحسب ما يسمع والمستفاد من كلامه هنا وفي المنطق أن السّوفسطائيّ المستعمل في هذا المقام ليس منكر الضروريات كما هو المشهور بل من يترأى بالحكمة ويدّعى أنّه مبرهن وليس كذلك إمّا لأنّ مقدّماته كاذبة ويعتقد كذبها ومع ذلك يدّعى حقيقتها ، أولأنّها غير ثابتة عنده بالبرهان ولا يعتقد حقيقتها وإن كانت في الواقع حقيقة ومع ذلك يدّعى حقيقتها عند الناس ليعتقدوا فيه الحكمة والكمال ، وعلى هذا فكون كلّ سوفسطائيّ بهذا المعنى مغالطياً بالمعنى المشهور أى الذى مقدّماته باطلة غير لازم لجواز حقيقتها في الواقع كما ذكر . وقس عليه حال المشاغبيّ فتقسيم الشيخ المغالطين إليهما مبنى إمّا على تعميم المقسم أو تخصيص القسم .
- ثمّ من كذبت مقدّماته ولم يعلم بكذبها بل اعتقد صحتها وأراد الحكمة دون اعتقاد الناس فالظاهر عدم كونه سوفسطائياً كما يؤمى إليه ظاهر عبارته . ثمّ الظاهر أن مراده من الجدلىّ هنا هو الواقعى فهو غير من ذكره في المنطق أى الذى يترأى أنّه جدلىّ هذا .
- والشيخ بعد ما ذكر إن لهذا العلم المشاركة معها ومخالفته لها معا ولكلّ منهما على حدة بين المشاركة بقوله : أما مشاركتهممّا فلأنّ ما يُبحثُ عنهُ فى هذا العلم لا يتكلّمُ فيه صاحبُ علمٍ جزئىٍّ ويتكلّمُ فيه الجَدَلِىُّ
- والسّوفسطائىُّ .

وحاصله أن مسائل هذا العلم قد يكون بعينها مسائل السّفسطة والجدل فيشارك الثلاثة في المسئلة وإن لم يسمّ حكمة مالم يكن مبرهنة . إذ لو أثبت بالمسلّمات أو الوهميات لم يستحقّ اسم الحكمة بل سميت جدلية أو سفسطية .

- قيل : لافائدة في عدم تكلّم صاحب العلوم الجزئية في بيان المشاركة .
- قلنا : لعلّ الفائدة فيه دفع توهم إيجابه لعدم تكلّمهما فيه من حيث تكلّمهما فيها .
- وبتقرير آخر فإيدته بيان جواز التكلّم فيها وفيه وعدم استلزام الأوّل لثنى الثانى ، ثمّ كلامه الأوّل ظاهر في بيان المشاركة والمخالفة بين الصناعات الثلاث لابن أصحابها ، وهذا الكلام في عكسه والحقّ ثبوت التلازم بينهما وتعلّق الغرض بهما معا ، إذ الملازمة بين صدق

الحكمة أو الجدل على مسألة وبين صدق الحكيم أو الجدلى على صاحبها ثابتة من الجانبين، فثبوت الشّركة أو الفرق بين الأولين يستلزم ثبوته بين الآخرين وبالعكس وإن كان الفرق باغراض الناظر ومقدمات المسائل دون حقايقهما . فالغرض متعلق بكلّ منهما مع استلزامه للآخر ولذا أخذ الشيخ تارة بالأوّل والأخرى بالآخر هذا .

وقيل : الغرض هو الثّانى دون الأوّل إذ الجدل والسّفسطة ليس علما على حدة حتّى يبيّن مشاركته أو مباينته للإلهى لانحصار العلم فى العلوم المتداولة والناظر فيها للإستكمال طبعى أو فلسفى وللعليّة والتراعى جدلى وسفسطى . فالغرض بيان النسبة بينهم لا بينها فليحمل كلامه الأوّل على الثّانى ليحصل التوافق .

قلنا : اختلاف الغرض بالإستكمال وعدمه . والدليل بالقضيّة والظنيّة مع اتّحاد المتكلّم والمسئلة إن صلح للفرق وتغيّر التسمية فيه صلح لهما فيها أيضا ، بل الظاهر ترتب الأوّل على الثّانى وإلا لم يصلح لهما فى شىء منهما ، فالتفرقة فى الفرق غير معقولة . والحاصل أنّ اختلاف الغرض والدليل مع وحدة الناظر والمدلول إن انتهض حجة للفرق انتهض فيها وإلا لم ينتهض فى شىء منهما . وبتقرير آخر التّغاير بالإعتبار إن كفى فى الفرق ثبت فيها وإلا لم يثبت فى شىء منهما . وقيل بالعكس إذ الغرض بيان الفرق بين العلوم لا بين أربابها ، فراد الشيخ من جهة المشاركة أنّ مسائل الجدل قد يكون بعضها مسائل هذا العلم ولا يختلفان فى الموضوع وجهة البحث ومن جهة المخالفة أنّ شيئا من مسائله لا يكون من مسائل العلوم الجزئية بخلاف الجدل . ويشير إلى هذا قوله : « ما يبحث عنه فى هذا العلم » وقوله : « الفيلسوف الأوّل » أخ وعلى ما ذكرناه حقيقة الحال فيه واضحة .

ثمّ بيّن المخالفة المطلقة بقوله : وَأَمَّا الْمُخَالَفَةُ فَلِأَنَّ الْفَيْلَسُوفَ الْأَوَّلَ

مِنْ حَيْثُ هُوَ فَيْلَسُوفٌ أَوَّلٌ لَا يَتَكَلَّمُ فِي مَسَائِلِ الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ

وَذَانِكَ يَتَكَلَّمَانِ وَالْخَاصَّةُ بِالْجَدْلِ بِقَوْلِهِ : وَأَمَّا مُخَالَفَتُهُ لِلْجَدْلِ

خَاصَّةٌ فَبِالنُّقْوَةِ لِأَنَّ الْكَلَامَ الْجَدْلِيَّ يُفِيدُ الظَّنَّ لَا الْيَقِينَ كَمَا عَلِمْتَ

فِي صِنَاعَةِ الْمَنْطِقِ .

وقيل بينهما مخالفة بحسب الغاية أيضا ، فإن غاية الحكمة تكميل النفس بحسب الحقيقة والواقع ، والغرض من الجدل عموم الإعراف من الخلق لرعاية المصلحة وحفظ النظام والخاصة بالسّمسطة بقوله : وَأَمَّا مُخَالَفَتُهُ لِسُوفِسْطَائِيَّةٍ فَبِالْإِرَادَةِ ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ هَذَا يُرِيدُ الْحَقَّ ذَنْفُسَهُ وَذَلِكَ يُرِيدُ أَنْ يُظَنَّ بِهِ أَنَّهُ حَكِيمٌ

يَقُولُ الْحَقُّ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ حَكِيمًا وَقَدْ أورد جميع ما ذكره هنا لبيان الفرق في البرهان على وجه البسط حيث قال : « والحكمة الأولى يفارق الجدل والسّوفسطائية في الموضوع وفي مبدء النظر وفي غاية النظر وأما في الموضوع فلأن الحكمة الأولى إنما ينظر في العوارض الذّاتية للموجود والواحد ومبادئها ولا ينظر في العوارض الذّاتية لموضوعات علم علم من العلوم الجزئية . والجدل والسّوفسطائية ينظران في عوارض كل موضوع كان ذاتيا أو غير ذاتي ولا يقتصر ولا واحد منهما على عوارض الواحد والموجود ، فالحكمة الأولى أعم من العلوم الجزئية لعموم موضوعها ، وهما أعم نظرا من العلوم الجزئية لأنهما يتكلمان على كل موضوع كلاما مستقيما أو معوجا لكل بحسب صناعته ، وقد يفارقهما من جهة المبدء لأن الحكمة الأولى إنما يأخذ مبادئها من المقدمات البرهانية اليقينية ، وأما الجدل بمبدئه من المقدمات الذّاتية المشهورة في الحقيقة ، وأما السّوفسطائية فبدئها من المقدمات المشبهة بالذّاتية واليقينية من غير أن يكون كذلك في الحقيقة ، وقد يفارقهما من جهة الغاية لأن الغاية في الحكمة الأولى إصابة الحقّ اليقين بحسب مقدور الإنسان ، وغاية الجدل الإرتياض في الإثبات والنفي المشهور تدرّجا إلى البرهان ونفعا في المدينة ، وربما كانت غايتها الغلبة بالعدل ، وذلك العدل ربما كان بحسب المعاملة وربما كان بحسب النفع والذي بحسب المعاملة فإن يكون الإلزام واجبا مما يعلم وإن لم يكن التلازم حقا ولا صوابا ، وأما الذي بحسب النفع فربما كان بالحق وربما كان بالصواب المحمود ، وغاية السّوفسطائية الترائي بالحكمة والقهر بالباطل . »

وقال في فن المغالطات : « ويشبه أن يكون بعض الناس بل أكثرهم يقدم إثاره

لظن الناس به انه حكيم ولا يكون حكيما على إثاره لكونه في نفسه حكيما ولا يعتقد الناس فيه ذلك ، وقد رأينا وشاهدنا في زماننا قوما هذا وصفهم فإنهم كانوا يتظاهرون بالحكمة ويقولون ويدعون الناس إليها ودرجتهم فيها سافلة ، فلما ظهر أنهم مقصرون وظهر حالتهم للناس أنكروا أن يكون للحكمة حقيقة ولل فلسفة فائدة ، وكثير منهم لما لم يمكنه أن ينسب إلى صريح الجهل ويدعى بطلان الفلسفة من الأصل وأن ينسلخ كل الإنسلاخ من المعرفة والفضل قصد المشائين بالثلب وكتب المنطق بالعيب ، وأدلتهم أن الفلسفة أفلاطونية وأن الحكمة سقراطية وأن الدّراية ليست إلا عند القدماء من الأوائل والفيثاغورثيين من الفلاسفة ، وكثير منهم قال إن الفلسفة وإن كانت لها حقيقة ما فلا جدوى في تعلّمها ، وإنّ النفس الانسانية كالبهيمة باطلة ولا جدوى للحكمة في العاجلة ، وأما الآجلة فلا آجلة ، ومن أحبّ أن يعتقد فيه أنّه حكيم وسقطت قوته عن إدراك الحكمة أوعاقه الكسل والدّعه عنها لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطين محيصا ، ومن ههنا يبحث عن المغالطة التي يكون عن قصد وربما كانت عن ضلالة .

فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته وإسمه

وأما منفعة هذا العلم فيجب أن تكون قد وقفت في العلوم التي قبل هذا على أن الفرق بين النافع وبين الخير ما هو أي قد وقفت فيها من كتب آخر للشيخ أو غيره لعدم سبقه في هذا الكتاب ومدعى سبق مطالب بالتعين ، وقيل ستذكران الخير ما يتشوقه الكل ولعله كان في ذكره فظن سبقه أو كان مقدما في التصنيف وأخره في التدوين وهو كما ترى . وأن الفرق بين الضار وبين الشرّ ما هو وقوله : وأن النافع هو السبب الموصول بذاته إلى الخير والمنفعة هو المعنى الذي يوصل به من الشيء أي النافع وفي بعض النسخ من الشرّ إلى الخير بيان الفرق المعام قبل هذا . ومحصله أن النافع هو الموصول إلى الخير كالدواء المصحّ والخير الموصول إليه كالصحة والمنفعة الموصول به أي ما يفضي إليها من التسخين والتبريد والتفتيح والتسديد فهو ما يوصل به من الشيء

أى النافع وهو الدّواء أو الشّر وهو المرض إلى الخير أعنى الصّحة . وبما ذكره يظهر الفرق بين مقابلاتهما ، إذ أحكام المتناقضات متناقضة ولذا لم يتعرض له ، فالضّارّ الموصل إلى الشّر كما كالّدواء الممرض والشّر الموصل إليه كالمرض والمضرّة ما يفضى إليه من التّسخين والتّبريد . وتقييد الموصل يدلّ على أنّ الكلام فى النّافع بالذّات كما ذكر دون النّافع بالعرض كالوسائل إلى تخصّيله .

- ٦ فائدة : اعلم أنّ خير كلّ شيء ما يشتهه ويبتهج به من كماله وهو إمّا مطلق يتشوّقه الكلّ وهو المقصود من الإيجاد وغاية الغايات ، وما هو إلّا العلم وشراف الأخلاق عند قوم وما يتبعها من الإبتهاجات العقلية والذّات الحقيقية عند آخرين ، وإمّا مضاف
- ٩ يختلف بالنسبة إلى الأشخاص ككلّ ما، ولآمل ومعشوق لعاشق ومحبوب لحبيب ومراد لمريد وغير ذلك من المستلذّات المسّمات بالخيرات فى المحاورات فإنّها يختلف بالقياس إليهم . إذ قد يكون شيء واحد محبوبا لشخص مكروها لآخر ، وأيضا الخير إمّا خير بالذّات وهو ما فى نفسه كمال ولذّة وإن كان إضافيا ، أو بالعرض وهو الوسيلة إليه من دون مطلوبة له لذاته وهو النّافع المذكور ، وجعله مقابلا للخير ، بنى على تخصّيصه بالأول أى الخير بالذّات ، ثمّ أنّ الحقّ باسم الخير المطلق وبالذّات ما هو صرف الخير والكمال ولا يشوبه
- ١٥ شبهة ونقصان وما هو إلّا الواجب الحقّ لأنّه محض الخيرية والكمال وتامتها فوق التّمام ويزيد على غير المتناهى منها بقدر غير متناه وهو خير للكلّ بدون اختصاص ببعض ، إذ الخير لكلّ شيء كماله وكمال ما يكمله من وجوده وصفاته التّابعة له . وكلّها فائضة منه
- ١٨ تعالى ، ومفيض الخير على الشّئ أحقّ بالخيرية له من المفاض . على أنّ كمال الشّئ لو كان ما يكمله ومكمل كلّ شيء ليس إلّا ما وجد الكلّ ومبدئه . فهو حقيقة الخير والكمال للكلّ ، وإذا اشتاق كلّ شيء إلى وجوده وفضايله فهو إلى مفيضها أشوق .
- ٢١ فالكلّ بجبذته شائق إليه تعالى وهو الخير والكمال المطلق لذاته وله . وغيره خيرات جزئية وكمالات نسبية وكلّ خير وكمال مندمج فيه على وجه مقدّس عن وصمة النقص والتّركيب . وكلّ خير دونه ربما كان شرّاً إضافيا وبالعرض . وأمّا الشّر المحض فلا

وجود له إذ الشرور أعدام والخيرات وجوداتها . فصرف الوجود المقدس عن شوايب العدم هو الخير المحض وصرف العدم هو الشر المحض ولا وجود له ، والوجودات الامكانية كلما كان في سلسلة الصدور إليه تعالى أقرب كان خيريته أتم وأغلب .

ثم ظاهر بعض الحكماء ترادف السعادة للخير والأظهر أنها وصول كل شخص بإرادته إلى كماله الكامن في جبلته فهي يختلف بالنسبة إلى الأشخاص والخير لا يختلف ولها تقسيمات وفي تعيينها وحصولها في النشأتين أو النشأة الباقية فقط اختلافات حررناها مع تحقيق الحق في جامع السعادات وإذ قد تقرر هذا فقد علمت أن العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس الإنسانية

بالفعل تهيئة إياها للسعادة الأخروية « تهيئة » إما بالضمير فهو خبر بعد خبر بحذف العاطف لقوله « هي » أي تلك المنفعة تحصيل كمال النفس وإعداد ذلك للكمال إياها أي تلك النفس ، أو بدونه فيحتمل الخبرية والعلية للتحصيل ، وفي بعض النسخ « مهية » فيكون حالا ، وفي بعض النسخ « لها » بدل « إياها » والضمير أيضا للنفس ولا يتغير المعنى . ثم ظاهر هذا الكلام أن تحصيل الكمال منفعة العلوم والخير الذي توصل إليه سعادة الآخرة أي البهجة التي لها بعد خراب البدن ، وعلى هذا يحصل التفرقة بين النافع أغنى العلوم والمنفعة أغنى الكمال الذي يحصل فيها والخير الذي يوصل منها إليه تلك المنفعة وهو السعادة الأخروية . وقيل ليس في الآخرة كمال يحصل من العلوم بل العلوم بأنفسها في الآخرة هي الكمال الذي يلتذ به حينئذ يتحد النافع والمنفعة أغنى العلوم والكمال وإن كانت السعادة مغايرة لهما وعلى هذا لا يلتذ النفس بها في الدنيا لاشتغالها بالمحسوسات وتدبير البدن ، ومراد الشيخ أن تحصيل العلوم سبب لبقائها المقتضى لكونها سعادة في الآخرة فيصح إطلاق المنفعة عليه بهذا الاعتبار . وقيل العلوم بأنفسها لذّة وسعادة في الآخرة وعلى هذا يتحد الكل .

والحق أن المعارف الحقة والأخلاق الفاضلة من حيث هي سعادة لكونها مطلوبة لذاتها إلا أن ما يترتب عليها من حب الله وأنسه والبهجة الفعلية واللذة المعنوية مغاير لها

بالإعتبار ومطلوبيته لذاته أشدّ وأقوى فهو باسم الخير والسّعادة أولى وأحرى وإن كان الكلّ خير أو سعادة، وبذلك يحصل الجمع بين مقالات الطوائف في تعيينها. ثمّ الظاهر كما يفيد إطلاق العبارة أنّ كلّ علم ولو كان آلياً يوجب السّعادة إذ يحصل به ضرب من الفعلية الموجبة لنحو من الكمال المقتضى لنوع من السّعادة ودمّ بعض العلوم كالسّحر والنّجوم راجع إلى جهات خارجة عن ذاته .

٦ قيل : النفس بعد خراب البدن يفارق الوهم والخيال فلا ينفعه إلّا الأخلاق الفاضلة والعلوم الكلية التي لا يفتقر دركها اليها، وأيضاً غيرها كلاً أو بعضاً يفيد الظنّ وهو لا ينفع في الآخرة إذ النافع فيها اليقين .

٩ قلنا : على ما ثبت في الشريعة الحقّة من المعاد الجسماني وتعلّق النفوس بالقوالب المثالية قبله لاشكال لعود المدارك الوهميّة والخياليّة ولا إشكال أيضاً على ما ذهب إليه الشّيخ وأتباعه من أنّ النفوس الغير الكاملة إذا فارقت وقد رسخ فيها ماخوطب به العامّة من العقائد ولم يكن لهم من العقول والنفوس الكاملة جاذب إلى الفوق تعلّقت بأجرام سماوية يقوم بها المتخيّلة فيشاهد ما سمعته في الدّنيا من أحوال القبر والبعث وما صوّرها فيها من الثّواب إن كانت نقيّة ومن العقاب إن كانت رديّة ، إذ الصّور الخياليّة أقوى تأثيراً من الحسيّة كما يظهر من الرّوايا سيّما لمن قويت قويله المتخيّلة . وعلى هذا يكون لها قوى مدركة للجزئيات فيدرك العلوم الجزئية اليقينيّة أو الظنيّة على ما أدركتها في الدّنيا فينتفع بها ويكتسب لأجلها نوع سعادة .

١٨ فإن قيل : الأنفس الكاملة يتخلّص من التعلّق فكيف يدرك الجزئيات ؟

قلنا : يدركه بوجه كلّى أو لارتسامها في بعض المدارك يشاهدها بعلم حضوري .
لكنّه إذا فُتِّشَ في رُؤُوسِ الكُتُبِ عَنْ مَنَفَعَةِ الْعُلُومِ لَمْ يَكُنْ

٢١ النَّصْدُ مُتَّجِهاً إِلَى هَذَا الْمَعْنَى أى تحصيل الكمال المؤدّي إلى سعادة الآخرة بلّ

إِلَى مَعُونَةٍ بَعْضُهَا فِي بَعْضٍ وحاصله أن المنفعة بهذا المعنى وإن كانت حاصلة

لجميع العلوم إلّا أنّ قصد المشتغلين بها ليس متّجهاً إليه بل إلى إعانة بعضها على تحصيل

بعض وإطلاق لفظة «المنفعة» ينصرف إليه غالباً حتى يكون منفعّةٌ عِلْمٍ ما هو معنى يتوصّل منه أى من ذلك المعنى إلى تحقيق عِلْمٍ آخر غيرهِ ولفظة «من» بمعنى «البا» فلا يرد أن الموصل منه هو النافع نفسه وهو علم ما هنا دون منفعته وهو ما فيه من المعنى المفضى إلى تحقيق علم آخر لانه الموصل به . ويمكن أن يقال الإيصال وان كان من النافع إلا أن التوصل وهو التلطّف فى الوصول من المنفعة فالمتوصل منه هو الموصل به لا الموصل منه .

وَإِذَا كَانَتِ الْمَنْفَعَةُ بِهَذَا الْمَعْنَى الْمَذْكُورِ فِي الْكُتُبِ وَهُوَ الْمَعُونَةُ فَقَدْ يُقَالُ قَوْلًا مُطْلَقًا وَقَدْ يُقَالُ قَوْلًا مُخَصَّصًا فَأَمَّا الْمُطْلَقُ فَهُوَ أَنْ يَكُونَ النَّافِعُ مُوَصِّلاً إِلَى تَحْقِيقِ عِلْمٍ آخَرَ كَيْفَ كَانَ . وَأَمَّا الْمُخَصَّصُ فَإِنْ يَكُونُ النَّافِعُ مُوَصِّلاً إِلَى مَا هُوَ أَجَلٌ مِنْهُ وَهُوَ أَى الْأَجَلُ كَالْغَايَةِ لَهُ أَى لِلنَّافِعِ ، إِذْ هُوَ أَى النَّافِعِ لِأَجَلِهِ أَى لِأَجَلِ الْأَجَلِ بِغَيْرِ انْعِكَاسٍ وَمَحْصَلُهُ أَنَّ الْمَنْفَعَةَ بِمَعْنَى الْمَعُونَةِ لَهَا عَتَبَارَانِ : عَامًى وَهُوَ أَنْ لَا يَقْبَدَ فِيهِ النَّافِعُ بِكَوْنِهِ أَدُونِ مِنَ الْمَوْصِلِ إِلَيْهِ بَلْ أَخَذَ مُطْلَقًا ، وَخَاصًى وَهُوَ أَنْ يَقْبَدَ بِهِ ، فَعَلَى الْأَوَّلِ يَكُونُ لِلْإِلَهِيِّ مَنْفَعَةٌ عَلَى الْوَجْهِ الثَّالِثِ مِنَ الْوُجُوهِ الثَّلَاثَةِ الْآتِيَةِ ، وَعَلَى الثَّانِي لَا مَنْفَعَةٌ لَهُ أَصْلًا لِأَنَّهُ أَجَلٌ الْعُلُومِ بِأَسْرَها ، وَعَلَى هَذَا يُقَالُ : الْمَنْطِقُ نَافِعٌ فِيهِ بِخِلَافِ عَكْسِهِ . وَإِلَى ذَلِكَ أَشَارَ بِقَوْلِهِ :

فَإِذَا أَخَذْنَا الْمَنْفَعَةَ بِالْمَعْنَى الْمُطْلَقِ كَانَ لِهَذَا الْعِلْمِ مَنْفَعَةٌ

وَإِذَا أَخَذْنَا الْمَنْفَعَةَ بِالْمَعْنَى الْمُخَصَّصِ كَانَ هَذَا الْعِلْمُ أَجَلٌ مِنْ أَنْ يَنْفَعَ فِي عِلْمٍ غَيْرِهِ بَلْ سَائِرُ الْعُلُومِ يَنْفَعُ فِيهِ . ثُمَّ الْإِعْتِبَارُ أَنْ يَقَعَنَّ فِي الذَّوَاتِ أَيْضًا ، فَعَلَى الْأَوَّلِ يُقَالُ انْتَفَعَتِ الرَّعِيَّةُ مِنَ الْمَلِكِ وَالْفَرَسُ مِنَ الْفَارَسِ ، وَعَلَى الثَّانِي لَا يُقَالُ ذَلِكَ بَلْ إِنَّمَا يُقَالُ عَكْسُهُ فَقَطْ . وَلَمَّا ظَهَرَ مِنْ كَلَامِهِ أَنَّ لِهَذَا الْعِلْمِ عَلَى الْإِطْلَاقِ الْأَعْمِ مَنْفَعَةٌ ، وَالْمَنْفَعَةُ يَشْبَهُ الْعُذْمَةَ ، وَالْعُذْمَةُ يُوجِبُ الْخُسَّةَ فَرَبَّمَا يَتَوَهَّمُ لَزُومُ كَوْنِهِ أَحْسَنَ مِمَّا يَنْفَعُهُ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّهُ أَشْرَفُ الْعُلُومِ فَدَفَعَ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ :

لَكِنَّا إِذَا قَسَمْنَا الْمَنْفَعَةَ الْمُطْلَقَةَ إِلَى أَقْسَامِهَا كَانَتْ ثَلَاثَةً

أَقْسَامٍ : قِسْمٌ يَكُونُ الْمُوصِلُ مِنْهُ أَى النَّافِعُ لِأَنَّهُ الَّذِى يُوصلُ مِنْهُ إِلَى الْمَطْلُوبِ

كما ظهر ، ويمكن إرجاع ضمير « منه » إلى قوله « قسم » والمعنى حينئذ قسم يكون النافع ٣

الموصل من هذا القسم مُوصِلاً إِلَى مَعْنَى أَجَلٍ مِنْهُ ، وَقِسْمٌ يَكُونُ الْمُوصِلُ

مِنْهُ مُوصِلاً إِلَى مَعْنَى مُسَاوٍ لَهُ ، وَقِسْمٌ يَكُونُ الْمُوصِلُ مِنْهُ مُوصِلاً

إِلَى مَعْنَى دُونَهُ وَهُوَ أَنْ يُفِيدَ فِي كَمَالٍ دُونَ ذَاتِهِ أَى كَوْنِ الْمُوصِلِ مِنْ ٦

هذا القسم موصلاً هو أن يفيد في كمال أنزل من ذات ذلك الموصل فايصاله يرجع إلى معنى

الإفادة وَهَذَا أَى الْمُوصِلُ فِي هَذَا الْقِسْمِ أَوْ كَوْنُهُ مُوصِلاً إِذَا طُلِبَ لَهُ إِسْمٌ خَاصٌّ

كَأَنَّ الْأَوَّلَى بِهِ أَى بِهَذَا الْإِسْمِ الْإِفَادَةُ وَالْعِنَايَةُ وَالرِّيَاسَةُ وَالْمُرَادُ بِهَا ٩

ظاهرها على الثانى ومشتقاتها على الأول أَوْشَى مِمَّا يُشَبِّهُ هَذَا إِذَا اسْتَقْرَبَتْ

الْأَلْفَاظُ الصَّالِحَةُ فِي هَذَا الْبَابِ عِشْرَ عَلَيْهِ الْجَارُ وَالْمَجْرُورُ صِفَةٌ لِقَوْلِهِ :

« شَيْءٌ » وَكَذَا الشَّرْطُ أَوْ هُوَ صِفَةٌ لِلْمَجْرُورِ وَقَوْلُهُ : « عِثْرٌ عَلَيْهِ » جَوَابٌ لِلشَّرْطِ ١٢

وَالْمَنْفَعَةُ الْمَخْصَصَةُ أَى بِالْإِطْلَاقِ الْأَخْصَصِ قَرِيبَةٌ مِنَ الْخِدْمَةِ إِذْ يَقَعُ السَّافِلُ

فِي الْعَالِى يَرْجِعُ إِلَيْهَا وَأَمَّا الْإِفَادَةُ الَّتِى تَحْصُلُ مِنَ الْأَشْرَفِ فِي الْأَخْسَرِ كَمَا

هُوَ فِي الْقِسْمِ الثَّالِثِ مِنْ أَقْسَامِ الْإِطْلَاقِ الْعَامِ . فَلَيْسَ يُشَبِّهُ الْخِدْمَةَ وَأَنْتَ تَعْلَمُ ١٥

أَنَّ الْخَادِمَ يَنْفَعُ الْمَخْدُومَ وَالْمَخْدُومُ أَيْضاً يَنْفَعُ الْخَادِمَ أَعْنَى الْمَنْفَعَةِ

إِذَا أُخِذَتْ مُطْلَقَةً وَيَكُونُ نَوْعٌ كُلُّ مَنْفَعَةٍ وَوَجْهُهُ الْخَاصُّ نَوْعاً آخِراً

فَالْمَنْفَعَةُ هَذَا الْعِلْمُ الَّذِى بَيْنَنَا وَجْهَهَا هِىَ إِفَادَةُ الْيَقِينِ بِمَبَادِى ١٨

الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ وَالتَّحْقِيقِ لِمَاهِيَّةِ الْأُمُورِ الْمُشْتَرَكَةِ فِيهَا ، وَإِنْ لَمْ

يَكُنْ مَبَادِىءَ ، فَهَذَا إِذَنْ مَنْفَعَةُ الرَّئِيسِ لِلْمَرْئُوسِ وَالْخَادِمِ

لِلْمَخْدُومِ قَوْلُهُ : « أَعْنَى الْمَنْفَعَةِ » الْخ تَقْيِيدٌ لِنَفْعِ كُلِّ مَنْ خَادِمٌ وَالْمَخْدُومُ لِلآخِرِ أَوْ تَفْسِيرُ ٢١

لَهُ ، وَعَلَى التَّقْدِيرِ جَوَابُ الشَّرْطِ إِمَّا مُحذُوفٌ لِلدَّلَالَةِ مَا قَبْلَهُ عَلَيْهِ أَوْ مَذْكُورٌ هُوَ قَوْلُهُ

- «فمنفعة» أو «فهذا» وعلى التقادير المراد بنوع المنفعة ، إما أحد الثلاثة من أقسام المنفعة المطلقة حتى يرجع مغايرتهما النوعية إلى مغايرة النافعين بالإستعلاء والتسفل دون مغايرة المنفعتين في الحقيقة وإن تلازمتا في الواقع ، أو نفس المنفعة وحقيقة التي لكلّ منهما حتى يرجع المغايرة إلى الثانية ، وعلى التقديرين قوله : « ووجهها الخاص » إما تفسير للنوع بمعناه المقصود أو المراد به معناه الآخر ، ومعنى العبارة على كلّ من هذه التقادير ظاهرة فعلى التقييد والحذف وحمل النوع ومعطوفه على المعنى الأوّل معناها أن كلاً من الخادم والمخدوم إنّما ينفع الآخر إذا أخذت المنفعة مطلقة وتغايرت المنفعتان بنوعى الإستعلاء والتسفل . وقوله : « فمنفعة » الخ تفريع على ذلك أى وإذا كان كذلك فمنفعة هذا العلم الذى بيّنا وجهها من أنّها على سبيل الإستعلاء وذكرنا أولويّة تسميتها بالإفاضة ونحوها هى إفادة اليقين بمبادئ العلوم الجزئية ليصير به تامة بتتبع براهينها وتحقيق موضوعاتها ، والتحقيق لماهية الأمور المشتركة فيها أى فى العلوم الجزئية وإن لم يكن مبادئ . والأوّل إشارة إلى المبادئ التصديقية ، والثانى إلى تعريفات الأمور العامة المشتركة فى العلوم بأسرها باعتبار استعمالها فيها أو صدقها على موضوعاتها كالوجود وهى من قبل المبادئ التصوريّة سواء كانت منها أم لا ، والأمر المشترك الذى ليس منها ما يستعمل فى العلوم للإفادة والإستفادة ومثله كثير . ثم فرّع على ذلك بأن هذه المنفعة منفعة الرئيس للمرئوس والخادم للمخدوم الخ وعلى جعل قوله : « فمنفعة هذا العلم » الخ جواباً للشرط معناها إنّنا ذكرنا أن المنفعة المطلقة على ثلاثة وجوه مختلفة بالنوع وإذا أخذت مطلقة وحصل التمايز بين أنواعها ووجوهها كان منفعة هذا العلم الخ ولو جعل قوله : « فهذا » جواباً للشرط كان « الفاء » فى قوله : « فمنفعة هذا العلم » للتعقيب وعلى المعنى الآخر للنوع معناها إذا أخذت المنفعة مطلقة وكان نوع كلّ من منفعتى الخادم والمخدوم فى نفسه مغاير النوع الآخر بأن يرجع أحدهما مثلاً إلى تحقيق الموضوع والآخر إلى المعونة فى التحصيل مع مغايرتهما أيضاً بالإستعلاء والتسفل كان منفعة هذا العلم الخ . وقد أشرنا إلى ثبوت التلازم بين المغايرتين إذ اختلاف النافعين بالعلو والتسفل يستلزم اختلاف نفعهما نوعاً و

بالعكس ، وعلى ما ذكر محصل كلامه في دفع التوهّم المذكور أنّ المنفعة التي لهذا العلم هي المطلقة التي بمعنى الإفادة على سبيل الاستعلاء ، فليست بمعنى الخدمة الموجبة للأخسائية وفي بعض النسخ وقع لفظة «بل» بدل «لكنّا» وعلى هذا لا يكون استدراكا لدفع التوهّم بل رقبا عما نفاه عن هذا العلم من المنفعة المخصصة بنى قسمين من المطلقة أيضا عنه .

ثمّ لما ذكر أنّ منفعة هذا العلم للعلوم الجزئية كمنفعة الرئيس للمرئوس والمخدوم للخادم علّل ذلك بأنّ نسبة العلم إلى العلم كنسبة المعلوم إلى المعلوم ، فنسبة هذا العلم إلى العلوم الباقية كنسبة المعلوم به إلى المعلوم بها وهي نسبة المبدئية فيكون هذا العلم مبدء لها والمبدء رئيس ومخدوم وإلى ذلك أشار بقوله : إِذْ نِسْبَةُ هَذَا الْعِلْمِ إِلَى الْعُلُومِ الْجُزْئِيَّةِ نِسْبَةُ الشَّيْءِ الَّذِي هُوَ الْمَقْصُودُ مَعْرِفَتُهُ فِي هَذَا الْعِلْمِ إِلَى الْمَعْلُومِ بِهِ كَالْوَاجِبِ وَالْعُقُولِ وَغَيْرِ ذَلِكَ إِلَى الْأَشْيَاءِ الْمَقْصُودِ مَعْرِفَتُهَا فِي تِلْكَ الْعُلُومِ فَكَمَا أَنَّ ذَاكَ أَى الشَّيْءِ الْمَقْصُودِ فِيهِ مَعْرِفَتُهَا مَبْدَأٌ لِيُوجَدَ تِلْكَ أَى الْأَشْيَاءِ الْمَقْصُودَةِ مَعْرِفَتُهَا فِيهَا فَكَذَلِكَ الْعِلْمُ بِهِ أَى بِالشَّيْءِ الْمَذْكُورِ مَبْدَأٌ لِيَتَحَقَّقَ الْعِلْمُ بِتِلْكَ أَى بِالْأَشْيَاءِ الْمَذْكُورَةِ .

ولما بيّن منفعته أشار إلى مرتبته بقوله : وَأَمَّا مَرْتَبَةُ هَذَا الْعِلْمِ فَهُوَ أَنَّ تَتَعَلَّمُ بَعْدَ الْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ وَالرِّيَاضِيَّةِ ، أَمَّا الطَّبِيعِيَّةُ فَلِأَنَّ كَثِيرًا مِنْ الْأُمُورِ الْمُسَلَّمَةِ فِي هَذَا مِمَّا يَتَبَيَّنُ فِي الْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ مِثْلُ الْكَوْنِ وَالْفَسَادِ وَالتَّغْيِيرِ عَظْفٍ تَفْسِيرٍ لِلْكَوْنِ وَالْفَسَادِ وَالْمَكَانِ وَالزَّمَانِ وَتَعَلَّقَ كُلُّ مُتَحَرِّكٍ بِمُحَرِّكٍ وَانْتِهَاءِ الْمُحَرِّكَاتِ إِلَى مُحَرِّكٍ أَوَّلٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ .

وهذا التعليل مردود بانعكاسه إذ مبادئ العلمين أيضا يؤخذ منه ، والأظهر تعليله بأقدمية المحسوسات وأعرفيتها بالنسبة إلينا ، فالأنسب بباب الوضع والتعليم تقديم أحوالها وإن كان هذا مقدّمًا على غيره من حيث الذات والشرافة .

وَأَمَّا الرِّيَاضِيَّةُ فَلِأَنَّ الْغَرَضَ الْأَقْصَى فِي هَذَا الْعِلْمِ هُوَ مَعْرِفَةُ

تَدْبِيرِ الْبَارِي أَيْ فَعْلِهِ فَقَوْلُهُ : وَ مَعْرِفَةُ الْمَلَائِكَةِ الرُّوحَانِيَّةِ وَطَبَقَاتِهَا وَ

- ٢ مَعْرِفَةُ النَّظَامِ فِي تَرْتِيبِ الْأَفْلَاقِ عَطْفٌ تَفْسِيرِي لَهُ وَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مِنْ عَطْفِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ ، قِيلَ أَرَادَ بِالْأَقْصَوِيَّةِ الْإِضَافِيَّةَ إِذْ مَعْرِفَةُ الْبَارِي بِذَاتِهِ أَجَلٌّ مِنْ مَعْرِفَةِ تَدْبِيرِهِ ، وَفِيهِ أَنَّهُ بَسِيطُ الذَّاتِ وَلَا مَبْدَأَ لَهُ فَلَا حَادَ لَهُ وَلَا بُرْهَانَ فَلَا يُمْكِنُ مَعْرِفَتُهُ بِذَاتِهِ مِنْ طَرِيقِ النَّظَرِ وَإِمَكَانِهِ بِالْمُشَاهَدَةِ لَوْ صَحَّ فَإِنَّهَا هُوَ مِنْ طَرِيقِ الْمَجَاهِدَةِ وَلَا يَحْصُلُ إِلَّا مِنَ تَجَرُّدٍ عَنْ جُلُوبِ الْبَدَنِ وَعِلَاقِهِ فَلَا مَدْخَلِيَّةَ لَهُ فِي الْمَقَامِ ، فَمَعْرِفَتُهُ بِالنَّظَرِ إِنَّهَا هُوَ مِنْ طَرِيقِ الْأَثَرِ وَمُلَاحَظَةِ الْحُضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ أَيْ مِلَاحَظَةِ عَجَائِبِ قُدْرَتِهِ الْمُنْبَعِثَةِ عَنْ حَاقِّ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ ، فَالْعِلْمُ بِفَعْلِهِ الَّذِي هُوَ الْعَالَمُ بِأَسْرِهِ لِكُونِهِ رَشْحًا مِنْهُ وَمِثَالًا لِدَاتِهِ وَدَلِيلًا عَلَيْهِ وَمَجْلَاةً لَهُ هُوَ الْغَرَضُ الْأَقْصَى . وَهَذَا النَّحْوُ مِنَ الْمَعْرِفَةِ لَيْسَ بِأَقْلَ مِنْ مَعْرِفَةِ الشَّيْ بِحَدِّهِ ، وَلِذَا قِيلَ : «الْقَوَى يَعْرِفُ بِأَفْأَعِيلِهَا» ، وَصَرَّحَ الشَّيْخُ فِي الْحِكْمَةِ الْمَشْرِقِيَّةِ بِأَنَّ بَعْضَ الْبَسَائِطِ يَوْجَدُ لَهَا لَوَازِمَ يَوْصُلُ الذَّهْنُ بِصُورِهَا إِلَى حَاقِّ الْمَلْزُومَاتِ وَتَعْرِيفَاتِهَا لَا تَقْصُرُ عَنِ التَّعْرِيفِ بِالْحُدُودِ .

وَلَيْسَ يُمَكِّنُ أَنْ يُتَوَصَّلَ إِلَيْهِ إِلَّا بِعِلْمِ الْهَيْئَةِ لِأَنَّهُ الْمَعْرِفُ

- ١٥ لِأَحْوَالِ الْأَفْلَاقِ وَتَرْتِيبِهَا وَعِلْمُ الْهَيْئَةِ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يُتَوَصَّلَ إِلَيْهِ إِلَّا بِعِلْمِ الْحِسَابِ وَالْهِنْدَسَةِ . وَأَمَّا الْمَوْسِيقَى وَجُزْئِيَّاتُ الرِّيَاضِيَّاتِ وَالْخُلُقِيَّاتِ وَالسِّيَاسَةِ فَهِيَ تَوَابِعٌ غَيْرُ ضَرُورِيَّةٍ فِي هَذَا الْعِلْمِ

- ١٨ ثُمَّ لَمَّا عُلِّلَ الشَّيْخُ بِعَدِيدَةِ الْإِلَهِيِّ عَنِ الْعُلَمَاءِ بِتَبْيِينِ بَعْضِ مَسْأَلَاتِهِ فِيهَا وَقَدْ سَبَقَ مِنْهُ أَنْ مَبَادِي سَائِرِ الْعُلُومِ يَصَحُّحُ مِنْهُ كَانَ هُنَا مِثْلُ السُّؤَالِ بِالزُّومِ الدُّورْفَارِ ، أَدَّ أَنْ يَذْكُرَهُ بِجَوَابِهِ فَقَالَ : إِلَّا إِنْ لِسَائِلٍ أَنْ يَسْأَلَ فِيَقُولَ إِنَّهُ إِذَا كَانَتْ الْمَبَادِي فِي عِلْمِ الطَّبِيعَةِ وَالتَّعَالِيمِ إِنَّمَا يُبْرَهَنُ فِي هَذَا الْعِلْمِ كَمَا ذَكَرَهُ سَابِقًا وَكَانَتْ مَسَائِلُ الْعُلَمَاءِ يُبْرَهَنُ بِالْمَبَادِي الَّتِي هِيَ مَسَائِلُ الْإِلَهِيِّ فَيَلْزَمُ

توقف مسائلهما على مسائله و كَانَتْ مَسَائِلُ ذَيْنِكَتِ الْعِلْمَيْنِ تَصِيرُ مَبَادِي
لِهَذَا الْعِلْمِ كما ذكره هنا كَانْ ذَلِكَ بَيَاناً دَوْرِيّاً وَيَصِيرُ آخِرَ الْأَمْرِ بَيَاناً

لِلشَيْءِ مِنْ نَفْسِهِ وتوضيح الدّور أنّ مبادئ العلمين أعنى موضوع مسائلهما أو مبدئه
أوبعض مقدّمات براهينها مما لا يتوقف عروضه للموضوع على المادة إنّما يثبت في الإلهي
فهى من مسائله وإن أمكن فرض مبدء يلزم بعض مطالبه وبراهين مسائله فلا يكون فيه
مسئلة فمسائلهما المتوقفة عليها متوقفة على مسائله ، ففي قول الطّبيعى : « الفلك مستدير »
إثبات وجود الفلك ومبدئه أعنى الواجب وبعض مقدّمات براهين المسئلة أى البساطة
من مسائل الإلهي ، فهذه المسئلة الطّبيعية متوقفة على تلك المسائل الإلهية فلو كانت
مسائلها أيضاً مبادئ لمسئلة كما ذكره هنا يلزم الدّور ، إذ يصدق توقف مسائلهما على
مسائله مع عكسه وهو دور ظاهر . ولنمهد أولاً مقدمة ثم نأتى بشرح أجوبة الشّيخ و
هى أن تعاكس علمين في المبدئية أى مبدئية كلّ منهما للآخر يتصور على وجوه :

- ١٢ (١) أن يكون كلّ مسئلة من كلّ منهما مبدء لكلّ مسئلة من الآخر .
- (٢) أن يكون كلّ مسئلة من كلّ منهما مبدء لبعض مسائل الآخر .
- (٣) أن يكون كلّ مسئلة من أحدهما مبدء لكلّ مسئلة من الآخر وكلّ مسئلة
١٥ من الآخر مبدء لبعض مسائل الأوّل أوبعض مسائله مبدء لكلّ مسائل الأوّل أوبعضها
- (٤) أن يكون كلّ مسئلة من أحدهما مبدء لكلّ مسئلة من الآخر وجميع مسائل
الآخر مبدء لجميع مسائل الأوّل على التّوزيع دون الإستغراق المذكور .
- ١٨ (٥) أن يكون جميع كلّ منهما مبدء لجميع الآخر لا على الإستغراق المذكور بل على
التّوزيع إمّا مع وقوع معلول معين مبدء له بلا واسطة أوبدونه .
- (٦) أن يكون جميع مسائل أحدهما مبدء لجميع مسائل الآخر على التّوزيع ، وكلّ
٢١ مسئلة من الآخر مبدء لبعض مسائل الأوّل أو بعض مسائله مبدء لبعض مسائله . سواء كان
هذا البعض ممّا وقع مبدء له أو لا أم لا .
- (٧) أن يكون كلّ مسئلة من أحدهما مبدء لبعض مسائل الآخر وهذا البعض مبدء

لكلّ مسائل الأوّل أو بعضها أو البعض الآخر من الآخر مبدء لأحدهما .

(٨) أن يكون بعض مسائل أحدهما مبدء لكلّ مسائل الآخر وبعض مسائل الآخر

مبدء للبعض المبدء من الأوّل أو بعض آخر منه .

(٩) أن يكون بعض مسائل أحدهما مبدء لبعض مسائل الآخر وهذا البعض مبدء

للبعض المبدء أو بعض آخر من الأوّل أو بعض آخر من الآخر مبدء لأحدهما منه .

وأنت تعلم أنّ الدّور يلزم في جميع هذه الوجوه إلّا في الإحتمالين الأخيرين من

التّاسع والإحتمال الآخر من الثلاثة السّابقة عليه ، ولزوم الدّور على الإحتمال الأخير

من الخامس لأجل أنّه لو فرض مبدئية كلّ مسألة من علم لمسئلة من آخر ومبدئية كلّ مسألة

من الآخر لمسئلة من الأوّل غير المسئلة التي فرضت مبدء لها حتّى يكون صدق مبدئية الجميع

للجميع من الجانبين لذلك . فإن فرض عدم تناهي مسائل كلّ من العلمين وذهاب سلسلة

المبدئية وذى المبدئية إلى غير النّهاية من دون انقطاع لزم التّسلسل ، ومع التّناهي والانقطاع

كما هو الواقع يلزم بالآخرة افتقار المسئلة إلى نفسها ولو بوسائط كثيرة فيلزم الدّور إذا

فرضنا مسائل أحدهما ثلاثة وهى ا ب ج ومسائل الآخر أيضا ثلاثة هى و ه ز وفرضنا

مبدئية الثلاثة الأخرى على الترتيب المذكور وفرضنا العكس على العكس يكون زمبدء

لـ«ا» و«ا» كان مبدء لـ«د» وى لـ«ج» و«ج» لـ«ز» فيكون «ز» مبدء لنفسه بأربعة وسائط

فيلزم الدّور ، وقس على ذلك سائر الأعداد وإن بلغت آلاف ألوف .

و إذ عرفت ذلك ، فاعلم أنّ الشّيخ أجاب عن هذا السؤال بأجوبة ثلاثة كما

فهمه الناظرون بأن مهّد ثلاث مقدّمات ثم اجرائها في دفعه والكن أخلّ بالترتيب كما

يشير إليه فأشار إلى الأوّل بعد قوله وَالَّذِي يَجِبُ أَنْ يُقَالَ فِي حَلِّ هَذِهِ الشُّبْهَةِ

هُوَ مَا قَدْ قِيلَ وَشُرِّحَ فِي كِتَابِ الْبِرْهَانِ فِي الْفَصْلِ التّاسِعِ مِنَ الْمَقَالَةِ الثّانِيَةِ

منه ، وَأِنَّمَا نُبَوِّدُ مِنْهُ مِقْدَارَ الْكِفَايَةِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ بقوله : فَنَقُولُ

إِنَّ الْمَبْدَأَ لَيْسَ يُعْلَمُ لَيْسَ إِنَّمَا يَكُونُ مَبْدَأٌ لِأَنَّ جَمِيعَ الْمَسَائِلِ لِهَذَا الْعِلْمِ

تُسْتَنَدُ فِي بَرَاهِينِهَا إِلَيْهِ أَيْ إِلَى هَذَا الْمَبْدَأِ بِفِعْلِ بلا واسطة أو قوّةٍ بواسطة .

بَلْ رُبَّمَا كَانَ الْمُبْدَءُ مَاخُودًا فِي بَرَاهِينٍ بَعْضُ هَذِهِ الْمَسَائِلِ دُونَ

بعض آخر . ومحصّله أنّ المبدء للعلم لا يجب أن يكون مبدء لجميع مسائله بل يجوز مبدئيته

٢ للبعض فيجوز أن يكون مسألة من السّافل مبدء لمسئلة من العالى وبالعكس من غير تعاكس بينهما في المبدئية فلا دور كما علم في المقدّمة . والتّوضيح أنّ مبادئ العلم قد يكون مبادئ

لجميع مسائله فيكون من المبادئ المشتركة التي لا يجوز أن يثبت فيه إذ لو ثبت فيه صارت

٦ مسألة منه ، والغرض توقّف جميع مسائله إليها فيلزم مبدئية الشّيء لنفسه فلا بدّ أن يكون

بيّنة أو مبيّنة في علم آخر بلا توقّف على شيء من مسائل العلم الأوّل وإلا لزم الدّور

إذ الفرض توقّف جميع مسائله عليها وقد يكون مبادئ لبعض مسائله وحينئذ يجوز إثباتها

٩ فيه بشرط عدم توقّفه على هذا البعض بل توقّف إمّا على بعض مسائله الأخرى التي لها

مبادئ أخرى تنفي إثباتها أو على مبادئ بيّنة أو مبيّنة في علم آخر بشرط أن لا يتوقّف على ما يتوقّف

عليها من مسائل العلم الأوّل وإن جاز توقّفها على بعض مسائله الآخر وبذلك ينقدح

١٢ جواب آخر يأتي في محله . قال الشّيخ في موضع من الشفاء بعد ما ذكر حال العلمين

المختلفين في العلوّ والدّنوّ باعتبار المبدئية في الأكثر ، وأمّا في الأقلّ فربّما أخذ العلم الأعلى

مبادئ اللّهم من العلم الأسفل بعد أن لا يكون تلك المبادئ متوقّفه في الصّحّة على صحّة

١٥ مبادئه في العلم الأعلى أو يكون يتبيّن بمبادئ من العلم الأعلى لكن إنّما يتبيّن بها ثانيا من

العلم الأعلى مسائل ليست مبادئ لها وللجزء الدّنى فيه من هذا العلم الأسفل بل كما أن بعض

مسائل علم واحد يكون مبادئ بالقياس إلى بعض المسائل منه بوساطة مسائل منه هي

١٨ أقرب إلى المبادئ منها فلا يبعد أن يكون مسائل علم ما يبيّن بمبادئ من علم آخر ثمّ يصير

تلك المسائل مبادئ لمسائل أخرى من ذلك العلم بلا دور فيكون هذا حال مسائل يبيّن

في علم أسفل بمبادئ من علم أعلى ثمّ يبيّن بها مسائل ما من علم أعلى وأمّا أن يكون هذه

٢١ المبادئ المأخوذة من العلم الأسفل لا تبين من مبادئ العلم الأعلى بوجه فذلك مثل أن يبيّن

بالمبادئ البيّنة بأنفسها أو بالحسّ والتّجربة . وإذا كانت هذه مبادئ مسائل من العلم الجزئيّ

هي مبادئ المسائل من العلم الأعلى صارت بوساطة العلم الجزئيّ مبدء للمسائل من العلم

- الأعلى ' لكن ' التى يبنى على الحسّ والتجربة لا يعطى اللّمّ فى علم أسفل ولا علم فوق بل إنّما يمكن أن يعطى اللّمّ من هذه فى العلم الأعلى ' ما كان مبنيًا على المبادئ البيّنة بنفسها انتهى .
 وحاصله أنّ مسألة الأسفل التى صارت مبدء للأعلى ' إمّا يثبت باللّمّ ثمّ يصير مبدء لمسئلة
 ٢ لمبة من الأعلى إمّا بلا توقّف على شىء من مسائله أو مع التوقّف على ' ما لا يتوقّف
 على هذا المبدء من الأسفل لثلا يلزم الدّور أو لا يثبت باللّمّ بل يكون مبدء ماخوذا من
 الأسفل فى الأعلى من غير أن يبيّن من مبادئ الأعلى ' بوجه بل بالمبادئ البيّنة أو بالحسّ
 ٦ والتجربة ثمّ أشار الى الثانية بقوله :

ثُمَّ قَدْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِي الْعُلُومِ مَسَائِلُ بَرَاهِينُهَا أَى مَبَادِيهَا

- لَا تُسْتَعْمَلُ وَضْعاً أَلْبَتَّةَ أَى لَا يَوْجَدُ عَلَى سَبِيلِ الْوَضْعِ وَالتَّسْلِيمِ مِنْ عِلْمٍ آخَرَ بَعْدَ
 ٩ كونها نظريّة مثبتة فيه بل ' إنّما تُسْتَعْمَلُ ' فى هذه المسائل المُقَدِّمَاتُ الَّتِي
 لَا بَرَاهِينَ عَلَيْهَا أَى يكون بديهيّة . وحاصله أنّ مبادئ العلم بأسرها لا يجب أن
 ١٢ تكون نظريّة مثبتة فى علم آخر حتى يكون أوضاعا اى مقدّمات غير واجبة القبول مسلّمة
 على حسن الظنّ ليكون أصولا موضوعة أو على الاستنكار ليكون مصادرات بل يجوز أن
 يكون مبادئ بعض مسائله مثبتة بنفسها حتّى يكون مقدّمات لا برهان عليها وهى إحدى
 الستّة المذكورة فى بحث موادّ الأقيسة هذا . ر قيل المراد بهذه المقدمة أنّ المسئلة من
 ١٥ أحد العلمين التى يستعمل وضعا فى العلم الآخر لا يلزم أن يكون وضعها هناك مع وضع
 برهانها فيه بل يجوز أن يكون وضعها فيه مجردا عن البرهان فلا يلزم دور مع اشتراك
 المسئلة وهذا ممّا لا يحتمله كلام الشّيخ بل لا محصل له أصلا .

ثُمَّ أَشَارَ إِلَى الثَّالِثَةِ بِقَوْلِهِ عَلَى أَنَّهُ ' إِنَّمَا يَكُونُ مَبْدَأُ الْعِلْمِ مَبْدَأُ

- بِالْحَقِيقَةِ إِذَا كَانَ يُفِيدُ أَخْذَهُ ' أَى أَخْذَ هَذَا الْمَبْدَأِ وَهُوَ فاعل « يفيد » ومفعوله
 ٢١ قوله : الْبَاقِينَ الْمُكْتَسَبِينَ مِنَ الْعِلَّةِ ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ لَيْسَ يُفِيدُ الْعِلَّةَ
فَلِإِنَّمَا يُقَالُ لَهُ مَبْدَأُ الْعِلْمِ عَلَى نَحْوِ آخَرٍ وَبِالْحَرِيِّ أَنْ يُقَالَ لَهُ مَبْدَأُ
عَلَى حَسَبِ مَا يُقَالُ لِلْحِسِّ مَبْدَأُ مِنْ جِهَةِ أَنْ الْحِسَّ بِمَا هُوَ حِسٌّ يُفِيدُ

٣ النُجُودَ أى العلم به فَقَطَّ وحاصله أن المبدء الحقيقى للشئ ما يفيد وجوده بلمته بأن يكون من مقدمات برهان التلم الذى يعطى علته أى الأوسط وجود الأكبر ولمه، فإن قياس الحمى و بعض الأخلاط لو أخذ لمياً كانت الصغرى علة لوجود الحمى الحاصل من علته أعنى التعفن فيكون مبدء حقيقياً ، وأما ما يفيد الإن بدون التلم فليس مبدء بالحقيقة لأنه كالحس فى إفادته مجرد العلم بوجود الشئ دون علته ، فإن القياس المذكور لو أخذ إنياً لم يفد صغراه أزيد من وجود التعفن فإطلاق المبدء عليها مجازى . ومحط

٦ الجواب أن المبدئية إما باعتبار العلة أو الوجود الثابت للإلهى هى الاولى وللعلمين هى الثانية بمعنى ان مبدئيتها له من جهة الإن ومبدئيتها لهما من جهة التلم كما يأتى توضيحه .

٩ والتعرض للحقيقة والمجاز لبيان الاختلاف والاعتبار المذكور لكونهما مدار الجواب ، اذ مع فرض المبدئية من الطرفين بالحقيقة أو المجاز أن يغير الجهة فالمطلوب أيضاً حاصل وإلا فالدور لازم .

١٢ و بعضهم قال المراد بالجواب أن الباس فى الإلهى هو الوجود بلمته وفى العلمين الوجود فقط فأخذ الثانى فى بيان الأول لا يوجب الدور لاختلاف الجهة .

وأورد عليه بأن مطلق البرهان يعتبر فيه عليّة الأوسط للأكبر فى الذهن وإلا لم يكن دليلاً فالإن كالتلم فى إفادة العلية فأخذ أحدهما فى بيان الآخر يوجب الدور .

١٥

وأجيب بأن الخارجية يغير الذهنية فلا دور والمتبادر منها هى الأولى فإطلاقها على الثانية من باب التشبيه قبل الثانية فى كليهما ثابتة فالمحذور مع الأخذ المذكور عايد لتوقف كل منهما على الآخر فى الذهن .

١٨

قلنا : لزوم الدور إذا كان التوقف بحسب الخارج دون العلم لجواز اختلاف طريقه فيهما فإن الشئ قد يعلم بالإن ويراد أن يعلم بالتلم وحينئذ لو أخذ الأول فى بيان الثانى لم يلزم دور وإن لزم لو أخذ فى بيان نفسه ، فاذا علم حتى زيد بالإن وأريد أن يعلم بالتلم يجوز أن يقال زيد محموم لأنه متعفن الأخلاط ومتعفن الأخلاط لأنه محموم ، وعلى هذا فمحصل الكلام أنه يجوز أن يثبت مسألة فى علم بالإن ثم يجعل مبدء لإثباتها

٢١

بالتّلم في علم آخر، فإنّ التّعليميّ يثبت استدارة الفلك بتساوي أقطاره من الجوانب ويشابه
أجزائه لنقطة واحدة وهو برهان إنّ، والطّبيعيّ يثبتها ببساطته وهو برهان لمّ، فيجوز أن
يأخذ الطّبيعيّ استدارته المثبتة في التّعليميّ بالإنّ في بيان اثباتها بالتّلم بأنّ الفلك بسيط لأنّه
مستدير كما ثبت في التّعليميّ وبعد ثبوت بساطته يثبت استدارته بالتّلم وكذا الحال في العلمين
واللهي، فلو فرض مطلوب واحد يثبت فيهما بالإنّ وفيه بالتّلم ويؤخذ المعلوم بالوجه الأوّل
في بيان نفسه بالوجه الثّاني لم يلزم منه دور ولا مبدئيّة الشّيء لنفسه، ولا يخفى أنّ هذا على
فرض صحّته إنّما ينفع في بعض الموارد وحمل كلام الشّيخ عليه كما ارتكبه جماعة غير جيّد
لأنّ الدّور لا يدفع به إذ لزومه إنّما كان باعتبار التّعاكس في المبدئيّة بمعنى أنّ مسألة
واحدة مشترك في أحد العلمين وفي الإلهي قد يجعل بعد إثباتها فيهما مبدء لاثباتها فيه و
بالعكس، وما ذكر في الجواب على الحمل المذكور لا يفيد أزيد من جواز مبدئيّة ما
أثبت فيهما بالإنّ لإثباته فيه بالتّلم ومجرّد ذلك لا يدفع الدّور إذ لزومه لم يكن لمجرد
المبدئيّة المذكورة بل مع اعتبار التّعاكس أيضا فدفعه يتوقّف على بيان جوازه أيضا مع
أنّه غير جازٍ لإيجابه الدّور ضرورة، إذ تعليل البساطة في الطّبيعيّ بالاستدارة المعلومّة
في التّعليميّ، ثمّ العاكس فيه يشمل على دور بيّن، فالأظهر أن يحمل كلامه على ما ذكر
أوّلا ومحصله أنّ مسائل الإلهي يعلم إنّيّتها من العلمين ومساائلها يعلم لِمِيّتها منه بعد ما
علمت ببراهينها الإنيّة التي ليست مقدّماتهما من مسائله فمبدئيّتهما من جهة التّلم فلا دور
لتغاير الجهة، وعلى هذا الحاجة في دفع الإشكال إلى التّمسّك بجواز كون مسألة واحدة
مبدء لنفسها على النّحو المذكور.

١٨

فإن قيل: إذا عرفت مسائل العلمين بالتّلم المأخوذ من الإلهي ومساائله بالإنّ
المأخوذ منهما كانت الأولى أشرف من الثّانية إذ التّلم يفيد اليقين الدّائم الكلّي بخلاف
الإنّ.

٢١

قلنا: الألهي نفسه يفيد لميّة مسائله، فعدم ثبوتها من العلمين لا يوجب ثبوت
العدم، فكما أنّ العلمين يثبتان إنيّة مسائلهما ويعلم لِمِيّتها من الإلهي فمسائله بعد ما علمت

إنيّتها منها يعلم ليّتها فيه . والجواب بأنّ إبدأ مثل هذا الإحتمال لدفع الإشكال لا يلزم مطابقته للواقع كما ترى .

ولما فرغ من تمهيد المقدّمات شرع في إجرائها في دفع الإشكال وأخذ أولاً بالثانية لأنها أقرب مأخذاً لبدايتها فقال : فَقَدْ ارْتَفَعَ إِذَا الشَّكُّ فَإِنَّ الْمَبْدَأَ لِلطَّبِيعِيِّ

أى للبحث الطّبيعيّ أعنى مسائله ومبدؤها مقدّمة براهينها ووجود موضوعها ومبدؤها يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ للمقدّمة الثانية . ومحصله بعد ملاحظتها أنّ مبدئية

المسائل الطّبيعيّة للإلهيّة لا يوجب التّعاكس لجواز بداهة مبدئها فلا دور وهذا منع لكلية إثبات مبادئ العلمين في الإلهي ، فما سبق من أنّ تصحيح مبادئ كلّ علم منه مقيد بما

افتقر إلى المصحّح ، والبدهيّ لا يفتقر إليه وما يفتقر إليه من المبادئ النظريّة ليس مبدء لجميع المسائل حتّى يصدق توقّف كلّ مسألة طبعيّة على الإلهي ولا يندفع المحذور إذ مبادئ العلم

لا يلزم اشتراكها في جميع مسائله كما ظهر من المقدّمة الأولى ، وبذلك يعلم توقّف هذا الجواب عليها أيضاً ويظهر وجه الإبتداء به مع ابتناؤه على الثانية ، وينقدح جواب آخر

يبتنى على الأولى وهو أنّه لو سلّم نظريّة مبادئ كلّ مسألة طبعيّة لم يتعيّن إثبات جميعها في الإلهي لجواز أن يثبت مبادئ البعض في الطّبيعيّ نفسه بالشّرط المذكور فيما تقدّم ،

وفي بعض النسخ « المبدء الطّبيعيّ » والمراد به مسألة الطّبيعيّ التي يكون مبدء للإلهي .

ومحصل الجواب حينئذ أنّه يجوز بداهة بعض مسائله ومبدئيتها للإلهي ومبدئيّته

لمسائله النظريّة ، ودعوى لزوم النظريّة في كلّ المسائل ممنوعة كما مرّ وعلى التّلازم كلّها بصير

مسألة في الإلهي من موضوعات المسائل ومبدئها ومقدّمات البراهين يكون نظريّة ، فيكون

المراد من ما يكون بيّنًا من المبدء للطّبيعيّ كما في النسخة الأولى ما لا يصير مسألة فيه منها ، ويمكن أن يراد به مبدءه بتقدير المضاف أو المبدء للطّبيعيّ إذ الاختصاص بصحّح النسبة .

ثم أخذ الأولى مقدّمة على الثالثة لأنّها أقرب إلى الوقوع وأكثر في التّحقّق .

فقال : وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بَيِّنًا فِيهِ فِيهِ الْفَلَسَفَةُ الْأُولَى بِمَا لَيْسَ يَتَّبِعِينَ

بِهِ فِيمَا بَعْدَ وَلَكِنْ إِنَّمَا يَتَّبِعِينَ بِهِ فِيهَا مَسَائِلُ حَتَّى يَكُونَ مَا

هُوَ مُقَدِّمَةٌ فِي الْعِلْمِ الْأَعْلَى لِإِنْتَاكِ ذَلِكُ الْمَبْدِ لَا يَتَعَرَّضُ لَهُ فِي

إِنْتَاكِهِ مِنْ ذَلِكُ الْمَبْدِ بَلْ لِمَقْدَمَةٍ أُخْرَى وَفِي بَعْضِ النَّسَخِ بَدَلُ «فِيهَا»

- ٣ «فِيهَا» وَبَدَلُ «لِمَقْدَمَةٍ لَهُ» «مَقْدَمَةٌ» فَعَلَى نَسْخَةِ الْمَبْدِ لِلطَّبِيعِيِّ يَكُونُ الضَّمِيرُ فِي «بَيَانِهِ»
وَفِي «بِهِ» فِي الْمَوْضِعَيْنِ رَاجِعًا إِلَيْهِ، وَالْمُرَادُ بِالْمَوْصُولِ الْأَوَّلِ مُسْئَلَةُ الْإِلَهِيِّ وَبِالثَّانِي فِي بَحْثِهِ
الْمُتَأَخَّرِ عَنِ بَحْثِ الْمَبْدِ. وَعَلَى نَسْخَةِ «فِيهَا» فَالضَّمِيرُ فِيهَا لِلْفَلَسَفَةِ وَالْمُرَادُ بِ«بَعْدَ» بَعْدَ بَحْثِ
٦ الْمَبْدِ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَرَادَ بِ«فِيهَا بَعْدَ» الْإِلَهِيِّ لِأَنَّهُ بَعْدَ الطَّبِيعِيِّ وَبِ«بَعْدَ» عَلَى نَسْخَةِ فِيهَا
بَعْدَ الطَّبِيعِيِّ.

وَقَوْلُهُ: «لَا يَتَعَرَّضُ لَهُ» إِمَّا مَبْنًى لِلْمَفْعُولِ مُسْنَدٌ إِلَى الظَّرْفِ الَّذِي بَدَلُ لِقَوْلِهِ

- ٩ «لَهُ» وَضَمِيرُهُ رَاجِعٌ إِلَى «مَا» أَعْنَى مَبْدِ الْمَبْدِ، أَوْ مَبْنًى لِلْفَاعِلِ وَفَاعِلُهُ الْفَلَسَفَةُ أَوْ صَاحِبُهَا
أَوِ الطَّبِيعِيِّ أَوْ صَاحِبُهُ أَوْ لَفْظَةُ «مَا»، وَالْمَعْنَى أَنَّهُ لَوْ سَلِمَ عَدَمُ بَدَاهَةِ الْمَبْدِ لِلطَّبِيعِيِّ وَكَوْنُهُ
مُسْئَلَةً لِلْإِلَهِيِّ فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بَيَانُهُ فِيهِ بِمُسْئَلَةٍ لَا يَتَيَّنُ تِلْكَ الْمُسْئَلَةُ بِذَلِكَ الْمَبْدِ
بِتَوَسُّطِ مُسْئَلَةِ الطَّبِيعِيِّ فِي الْبَحْثِ الَّذِي بَعْدَ هَذَا الْبَيَانِ مِنَ الْإِلَهِيِّ أَوْ فِي الْإِلَهِيِّ بَعْدَهُ عَلَى
١٢ نَسْخَةِ فِيهَا أَوْ فِي الْعِلْمِ الَّذِي بَعْدَ الطَّبِيعِيِّ إَعْنَى الْأَلَهِيِّ أَوِ الْإِلَهِيِّ بَعْدَ الطَّبِيعِيِّ عَلَى الْإِحْتِمَالِ
الْأَخِيرِ وَلَكِنْ يَتَبَيَّنُ بِذَلِكَ الْمَبْدِ بِوَسْطَةِ مُسْئَلَةِ طَبِيعِيَّةٍ فِي الْإِلَهِيِّ مَسَائِلُ أُخْرَى غَيْرَ
١٥ تِلْكَ الْمُسْئَلَةِ الَّتِي يَتَبَيَّنُ بِهَا الْمَبْدِ حَتَّى يَكُونَ مَا هُوَ مُقَدِّمَةٌ فِي الْإِلَهِيِّ لِإِنْتَاكِ ذَلِكَ
الْمَبْدِ أَى الْمُسْئَلَةِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي يَثْبِتُ بِهَا الْمَبْدِ لِلطَّبِيعِيِّ لَا يَتَعَرَّضُ فِي إِنْتَاكِهَا
مِنْ ذَلِكَ الْمَبْدِ أَوْ لَا يَتَعَرَّضُ أَحَدُ الْعُلَمَاءِ أَوْ صَاحِبِهِ لِإِنْتَاكِهِ مِنْهُ أَوْ لَا يَتَعَرَّضُ مَا هُوَ الْمَقْدَمَةُ
١٨ أَعْنَى مَبْدِ الْمَبْدِ لِلْمَبْدِ فِي إِنْتَاكِ نَفْسِهِ مِنْهُ حَذَرًا عَنْ لَزُومِ الدَّوْرِ إِذَا افْتَرَضَ إِنْتَاكِ الْمَبْدِ
مِنْهُ. وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ لَا يَنْعَكُسُ الْأَمْرُ بِأَنْ يَتَصِيرَ ذَلِكَ الْمَبْدِ فِي الْإِلَهِيِّ مُقَدِّمَةً لِبَرْهَانِ
تِلْكَ الْمُسْئَلَةِ الْإِلَهِيَّةِ بَلْ يَتَعَرَّضُ فِي إِنْتَاكِهَا لِمَقْدَمَةٍ أُخْرَى غَيْرَ ذَلِكَ الْمَبْدِ أَوْ يَتَعَرَّضُ
٢١ لِمُسْئَلَةٍ أُخْرَى مِنَ الْإِلَهِيِّ فِي إِنْتَاكِهَا مِنْ ذَلِكَ الْمَبْدِ، وَعَلَى النُّسَخَةِ الْأُخْرَى بَلْ لَهُ أَى لِمَا
هُوَ مُقَدِّمَةٌ لِبَيَانِ الْمَبْدِ مُقَدِّمَةٌ أُخْرَى غَيْرَ ذَلِكَ الْمَبْدِ أَوِ لِلْمَبْدِ مُسْئَلَةٌ أُخْرَى فِي الْإِلَهِيِّ
يَكُونُ مَبْدِهَا.

- و ملخص الجواب أنه على تقدير كون بيان المبدء للطبيعيّ في الإلهي يجوز أن يكون بيانه فيه بمسئلة لا يتبيّن تلك المسئلة في الإلهي بعد هذا البيان بمقدّمة طبيعيّة موقوفة على ذلك المبدء بل يتبيّن بها مسائل أخرى من الإلهي . إذ مبادئ العلم لا يلزم اشتراكها في جميع مسائله كما ظهر من المقدّمة الأولى . وحينئذ لا يلزم الدور لعدم لزوم التعاكس بين المسئلتين بعينهما في المبدئيّة بل بعض الطبيعيّ مبدء بعض الإلهي وبعض آخر منه مبدء لذلك البعض من الطبيعيّ أو بعض آخر منه . فبني الجواب على تسليم المقدّمة الممنوعة ومنع التوقف من الطرفين . وأنت خير بأنّ لزوم الدور إنّما كان لتعاكس العلمين في المبدئيّة فكان التلازم أن يجاب بأنّ ما هو المبدء لمسئلة الطبيعيّ من مسئلة الإلهي يجوز أن لا يتبيّن بها بل يتبيّن مسائل أخرى من الإلهي ، والشيخ قد تعدّى عن ذلك وأخذ في الجواب مبدء مسئلة الطبيعيّ بدلها إذ ما يثبت لدى المبدء من البيان وعدمه يثبت بواسطته لمبدئه ، فالشيخ اسند البيان إلى المبيّن البعيد أعنى المبدء وأسقط القريب أعنى الواسطة كما لو حنا إليه في تقرير الجواب ، وعلى هذا فكأنّه قيل في إيراد الدور انّ بيان مبدء الطبيعيّ بمسئلة الهيّة بيانها بمسئلة طبيعيّة يتبيّن مبدءها بها يؤدّي إلى بيان المبدء بالمبدء ، فأجاب بمنع بيان المبدء بنفسه لما ذكره ثمّ بيان المبدء هو بعينه مسئلة الهيّة فالمراد ببيانه فيها محققة في صفها حتّى يكون الحاصل انّ بيان المبدء لمسئلة الطبيعيّ كمقدمة برهانها إنّما هو بتحقيقه في ضمن مسئلة الهيّة لا يتوقف لإثباتها بعد ذلك على المسئلة الطبيعيّة المبيّنة بتلك المقدّمة ، وعلى هذا يكون الإنتاج الأوّل مجازا عن تحقيق المبدء في ضمن ما هو مقدّمة في الإلهي أعنى المسئلة الإلهيّة ، والثاني باقيا على حقيقته ، ولو جعل صفيّر « بيانه » وسائر الضمائر المرجوعة إلى المبدء للطبيعيّ المراد به مسئلة الطبيعيّ المفروضة مبدء لمسئلة الإلهي كان المراد ببيانه في الإلهي كون مبدءه من مسائله ومبيّنا فيه بالبرهان فكون الإنتاج بمعناه الحقيقيّ وإسناد التبيين إلى المبيّن القريب أعنى مسئلة الطبيعيّ ويكون باقي التقرير بحاله والجواب على طبق السؤال بعينه ، ثمّ هذا الجواب على الوجهين أي ارجاع الضمائر إلى المبدء وإلى الطبيعيّ المراد منه مسئلة الطبيعيّ إنّما هو على نسخة « المبدء للطبيعيّ » ،

وأما على نسخة « المبدء الطبيعى » فإمّا أن يراد به المبدء الطبيعى أو مسألة الطبيعى أو مبدءها على حذف المضاف اليه وتعويضه بالألف واللام، فعلى الأوّل يتأتى الوجهان للنسخة الأولى وعلى الثانى يتعيّن رجوع الضمائر إلى المبدء الطبيعى المراد به مسألة الطبيعى، وحيث إن جاز بدهة المسئلة بنفسها فلا كلام وإلا كان اتصافها بالبدهة أو ضدّها لا يتصاف مبدءها به وعلى أىّ تقدير يكون إسناد التبيين إلى المبيّن القريب أعنى مسألة الطبيعى دون البعيد أعنى مبدءها لعدم كونه فى الكلام. وإنّما يعتبر تصحيح إسناد البدهة إليها.

فحاصل الجواب أن المبدء الطبيعى أعنى مسألة الطبيعى التى هى مبدء مسألة الالهى كما يجوز بدهتها لبدهة مبدءها فيجوز نظريتها لنظريته ويكون بيانها أى بيان مبدءها فى الإلهى بأن يكون من مسائله إذ لو كان مبدءها من مسائله صحّ القول بأنّها مثبتة فيه من مسألة إلهية أى مسألة إثبات مبدءها لكن لا بدّ أن يكن تلك المسئلة الإلهية المثبتة لمسئلة الطبيعى المذكورة مما لا يتيقّن فيما بعد بأحد المعنيين بهذه المسئلة الطبيعية، بل يثبت بها مسائل أخرى من الإلهى ويتصحّح بذلك مبدئيتها له حتّى يكون مسألة الإلهى التى هى المقدّمة فيه لإنتاج ذلك المبدء أى مسألة الطبيعى التى فرض مبدئيتها للإلهى لا يتعرّض لها فى إنتاجها من ذلك المبدء وهو مسألة الطبيعى المذكورة، بل يتعرّض لمقدّمة أخرى أى لمسئلة أخرى من الإلهى فى إنتاجها من مسألة الطبيعى المذكورة، أو بل له أى لما هو مقدّمة فى الإلهى أعنى المسئلة الإلهية مقدّمة أخرى أى مسألة أخرى يؤخذ منها غير هذه المسئلة الطبيعية.

وملخصه أن بيان مسألة الطبيعى فى الإلهى بمسئلة إلهية هى مسألة إثبات مبدءها بعينها، وبيان هذه المسئلة الإلهية لا يكون بتلك المسئلة الطبيعية بل يتبيّن بها مسائل أخرى من الإلهى أو يتبيّن هذه المسئلة الإلهية بمسائل أخرى من الطبيعى، وعلى هذا يكون الإنتاج بمعناه الحقيقى، وعلى الثالث أعنى كون المراد بالمبدء الطبيعى مبدء مسألة الطبيعى يمكن رجوع ضمير بيانه وما يوافقه إلى المبدء على أن يراد ببيانه فى الإلهى تحقّقه فى ضمن مسألة لا يتبيّن بذلك المبدء بتوسط مسألة طبيعية كما تقدّم فيكون إسناد البيان

- ٢ إلى المبيّن البعيد والإنتاج الأوّل بالمعنى المجازى أى حصول المبدء فى ضمن ما هو مقدّمة فى الإلهى ، و يمكن رجوع الضمائر إلى الطّبيعىّ ليكون إسناد البيان إلى المبيّن القريب و الإنتاج فى الموضوعين بمعناه الحقيقىّ . وقد ظهر مما ذكر أنّ للعبارة على النسخة الأولى محملين وعلى الثّانى خمسة محامل إثنان منها هما الأوّلان لابتنائهما على الإرجاع الثّانية إلى الأولى والبواقى مغايرة لهما وفى اثنين من الخمسة يرجع الضمائر إلى المبدء فىكون إسناد البيان إلى المبيّن البعيد والإنتاج الأوّل بالمعنى المجازى والمراد من بيانه فى الإلهى تحقّقه فى ضمن مسألة إلهيّة هى بعينها مسألة بيانه ، وفى ثلاثة منها يرجع الضمائر إلى مسألة الطّبيعىّ ويكون الإسناد إلى المبيّن القريب والإنتاج بمعناه الحقيقىّ والمراد من بيانها بيانها بمسألة أخرى من الإلهى .
- ٩ ثمّ يمكن ان يراد بقوله : فيما بعد علم الطّبيعىّ لتأخّره عن الإلهى رتبة ويرجع ضمير « فيها » إلى علم الطّبيعة ويراد بمسائل أخرى مسائل الإلهى وعلى هذا يتخرّج أيضا خمسة محامل يفترق كلّ منها عن نظيره مثلا على فرض المبدء للطّبيعىّ ورجوع ضمير « بيانه » إلى المبدء وكون المراد ببيانه فى الإلهى تحقّقه فى ضمن مسائله وإرادة المعنى المجازى من الإنتاج يكون حاصل الجواب أنّه يجوز أن يكون بيان المبدء لمسألة الطّبيعىّ فى الإلهى بمسألة إلهيّة أى بتحقيق فى ضمنها بشرط عدم تبيّنها بهذا المبدء فى علم الطّبيعىّ بأن لا يتبيّن من مسألة الطّبيعىّ المبيّنة بهذا المبدء ، إذ لو تبيّنت بها وهى مبيّنة به صدق تبيّنها به فىكون إسناد التّبيين إلى المبيّن البعيد بل المبيّن فى علم الطّبيعة بهذا المبدء أعنى المسألة الطّبيعيّة المبيّنة بهذا المبدء مسائل أخرى من الإلهى دون الإلهيّة المفروضة حتّى يكون ما هو مقدّمة فى الإلهى أعنى المسألة الإلهيّة المفروضة لإنتاج ذلك المبدء لا يتعرّض لها فى علم الطّبيعة فى إنتاجها من ذلك المبدء بتوسّط المسألة الطّبيعيّة المذكورة بل يتعرّض لمسألة أخرى من الإلهى فى إنتاجها من هذا المبدء بتوسّط الطّبيعة المذكورة أو بل له أى لما هو مقدّمة فى الإلهى أعنى الإلهيّة المذكورة مقدّمة أى مسألة أخرى فى الطّبيعىّ يكون مبدء لها ، ولورجع الضمائر إلى الطّبيعىّ أعنى مسألة الطّبيعىّ حتّى يكون إسناد التّبيين إلى المبيّن القريب ويكون المراد من بيانها فى الإلهى تبيّنها من مسألة أخرى من الإلهى كان الحاصل أنّه

يجوز أن يكون بيان مسألة الطبيعيّ في الإلهي بمسألة إلهيّة لا يتبيّن بهذه المسألة الطبيعيّة في علم الطبيعيّ بل المتبيّن بها فيه مسائل أخرى من الإلهي دون الإلهيّة المفروضة حتّى يكون ما هو مقدّمة في الإلهي أعني الإلهيّة المفروضة لإنتاج ذلك المبدء أعني الطبيعيّة المذكورة لا يتعرّض في إنتاجها من هذه الطبيعيّة بل يتعرّض لمسألة أخرى من الإلهي في إنتاجها من هذه الطبيعيّة أو بل لهذه المقدّمة مقدّمة أى مسألة أخرى تكون مبدء لها ، وقس على ذلك كيفيّة التقرير في سائر المحامل .

ثمّ في هذه الخمسة الأخيرة لو أريد من مسائل أخرى مسائل الطبيعيّ مع إبقاء ما في التقرير بحاله خرجت خمسة محامل أخرى يفرّق كلّ منها عن نظيره ، مثلاً لو كان المراد بالمبدء الطبيعيّ مبدء مسألة الطبيعيّ وأريد ببيانها في الإلهي كونه من مسائله ومبيّن فيه بالبرهان وأريد بما ليس يتبيّن به فيما بعد أن لا يكون بيان تلك المسألة الإلهيّة التي هي مبدء مسألة الطبيعيّ بها كان الحاصل أن بيان تلك المسألة الإلهيّة إنّما يكون بمسألة طبيعيّة لا يتبيّن بذلك المبدء الذي هو مسألة الإلهي فيما بعد أى في علم الطبيعيّ بل إنّما يتبيّن بذلك المبدء أى المسألة الإلهيّة في علم الطبيعيّ مسائل أخرى منه دون المسألة الطبيعيّة المبيّنة للإلهيّة حتّى يكون ما هو مقدّمة في الإلهي أى من مقدّمات البرهان فيه وهو الطبيعيّة المبيّنة للإلهيّة لا يتعرّض في إنتاجه من ذلك المبدء أعني الإلهيّة بل يتعرّض لمقدّمة أى مسألة أخرى من الطبيعيّ وهي الطبيعيّة التي فرض الكلام في مبدئها أو لا في إنتاجها من هذا المبدء أعني الإلهيّة المفروضة أو بل له أى لما هو المقدّمة أعني الطبيعيّة المبيّنة للإلهيّة مسألة أخرى دون هذه الإلهيّة يكون مبدء لها ، وإنما ضيعنا الوقت بإبداء هذه المحامل لاعتناء بعض الطلاب بأمثالها .

ثمّ أخذ بالثالثة وقال : وَقَدْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ الطَّبِيعِيُّ أَوْ الرِّبَاضِيُّ أَفَادَنَا بُرْهَانَ «إِنْ» وَلَمْ يُفِدْنَا فِيهِ بُرْهَانَ «لِمَ» ثُمَّ يُفِيدُنَا هَذَا الْعِلْمُ فِيهِ بُرْهَانَ «لِمَ» خُصُوصًا فِي الْعِلَلِ الْغَائِيَةِ الْبَعِيدَةِ حَاصِلِهِ عَلَى مَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ سَابِقًا أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَحْصَلَ مِنَ الْعُلَمَاءِ التَّصَدِيقَ بِالْوُجُودِ مِنْ جِهَةِ الْإِنْ

في مسألة ومن الإلهي التصديق من جهة التلم في مسألة أخرى فإن جعل كل من المسئلتين مبدء للأخرى كان مبدئية أحديهما من جهة الإن والأخرى من جهة التلم ، وتصوير ذلك أن يكون مسألة طبيعيتة بالإن المرتب من مقدمات بيّنة أو مأخوذة من غير الإلهي كاستدارة الفلك مبدء في الإلهي لإثبات مسألة منه كبساطته بالإن ثم يثبت هذه فيه بالتلم أيضا ، ثم ينقل هذه المسألة المبيّنة في الإلهي بالإن والتلم إلى الطبيعي ويجعل مبدء لإثبات الطبيعيتة المبيّنة بالإن أعني الاستدارة بالتلم .

وأنت تعلم أن التعرّض لإثبات الإلهية في الإلهي بالتلم حشو في الجواب إذ مجرد إثباتها فيه بالإن يكفي لإثبات الطبيعيتة بها بالتلم ، وعلى هذا لو أريد بالإن في هذه العبارة إن الثلاثة وبالتلم لم العلمين انطبقت على ما ذكره بلا زيادة ونقصان ، ولوعتم الثاني كالأول دخل الحشو المذكور ، ولو خصّ الأول كالثاني خرج إفادة العلمين أن الإلهي ولو خصّا بالإلهي خرج إفادتهما انتهما ، وعلى هذا يعلم أن صمير «فيه» على بعض الوجوه راجع إلى الإلهي وعلى بعضها إلى أحد العلمين هذا . وقد تقدّم أن الأكثر قال المراد بهذه المقدمة أن مسائل العلمين يفيدان ما في الإلهي ويبيّن فيه لميته لا بمقدمات بيّنة بنفسها كما احتمله بعضهم في بيان قول الأكثر ، وعلى هذا يكون مبدئيتها للإلهي ضعيفة بل لا حاجة له حيثئذ إليها أصلا .

وأیضا سيعترف الشيخ بالنعجز عن إقامة التلم على جميع مسائل الإلهي بل من نفس تلك المسائل التي علم إنيتها في العلمين حتّى يرجع الحاصل أنه يجوز أن يثبت مسألة واحدة بعينها في علم بالإن وفي آخر بالتلم ، ويؤخذ المعلوم بالوجه الأول في بيان نفسه بالوجه الثاني ولا يلزم الدور . ومبناه على وحدة ما يثبت في العلمين بالإن والتلم كما أن مبنى الأول على تعدّده . وعلى هذا معنى العبارة أنه يجوز أن يفيد الطبيعي أو الرياضي إن مسألة والاهي لهما ولو أخذت هذه المسألة المعلوم بالوجه الأول في بيان نفسها بالوجه الثاني لم يلزم دور ، مثلا إذا اثبت حركة الفلك في الطبيعي بالإن المأخوذ من اختلاف الأوضاع والمحاذيات يجوز أن يوجد ذلك مبدء لإثباتها بالتلم المأخوذ من العلة الغائبة

في الإلهي فيقال : « الفلك متحرك » كما ثبت في الطبيعي « وكل متحرك يطلب التشبه بمباديه بقدر الامكان » وما هو كذلك متحرك فالفلك متحرك ، ولهذا كما ترى إثبات للحركة بالتم المأخوذ من العلة الغائية المثبتة بالحركة المثبتة بالإلّان وهو من مسائل الإلهي لأن نحو البحث فيه لا يفتقر إلى المادة ، ثم المراد أنه يمكن إثبات العلميّة بهذا الطريق لبعض المسائل الإلهي لاجمعيها ، كيف وإثبات الواجب مما لا يمكن إقامة التّم عليه كما اعترف به الشيخ وإن كان عليه دلائل واضحة ولا يخفى أن كلام الشيخ هنا وإن انطبق عليه ظاهرا إلا أنه لا يندفع به الدور كما تقدم فالصحيح حمله على ما تقدم .

نعم ، ذلك أي جواز كون مسألة واحدة مشتركة بين علمي الطبيعي والإلهي مثبتة فيها بالإلّان والتّم صحيح في نفسه ويندفع به إيراد مشهور وهو أن مثل مباحث النفس المذكور في العلمين ، فالنفس إن كانت مما يفتقر في الوجودين إلى المادة لم يصحّ عدّها من الإلهي وإلّا لم يجز ذكرها في الطبيعي ، ووجه الدفع أن اشتراكها بين العلمين باعتبارين إذ وجودها يثبت في الطبيعي بالإلّان المأخوذ من الإدراك والحركة وفي الإلهي بالتم المأخوذ من العلة الغائية أعني تكميل المزاج ، فإن العلة الغائية لحركة العناصر اجتماعها ولا اجتماعها حصول المزاج وحصوله حدوث النفس وحدوثها تكميل المزاج فلإثباتها به إثبات للشيء بعلة الغائية .

ثم المراد بقوله : « خصوصا في العلل الغائية البعيدة » أن مفيد التّم هو الإلهي خصوصا إذا كان ذلك التّم مأخوذا من العلل الغائية البعيدة بالنسبة إلى العلمين أو الثلاثة ، إذ لا سبيل للعلمين إلى إثباتها لأن بحثهما عن المقارنات وهي من المفارقات ، وأيضا يأتي أن أفضل أجزاء الإلهي بحث الغايات فإثبت بالبرهان المأخوذ منها أولى به مما يثبت بالمأخوذ من ساير العلل . والتقيّد بـ « البعيدة » لإخراج غاية الحركة التي إثباتها في الطبيعي فإنّها ليست من المفارقات ، وتوضيح ذلك أن الطبيعي والإلهي يشتركان في البحث عن الحركة الأولى ونشأتهما لكن الطبيعي يأخذ الوسط من العلل القريبة المقارنة أعني الطبيعة والمادة والصورة . والإلهي يأخذ الوسط من العلل البعيدة المفارقة أعني الوجود المحض والعقل المحيط ، فالطبيعي وإن

جاز أن يعطى اللّمّ من الغاية القريبة إلّا أن اعطاه من الغاية البعيدة مخصوص بالإلهى .

وإذا ما عرفت ذلك . فاعلم أن في تنزيل ما ذكره الشيخ لدفع الدور وجوها :

الأول ، ماعليه الأكثر وهو أنه ثلاثة أجوبة ، إذ تقرير الدور أن مسائل الإلهى

مبادئ العلمين ومساثلها مباديه ، فأجاب أولاً بجواز بداهة مسائل الطبيعى فلا يكون الإلهى

مبدء له ، وإذا لم يكن المبدئية من الجانبين بل من أحدهما لم يلزم دور ، وهذا جواب

يمنع التعاكس . وثانياً بأنه لو سلم التعاكس وكون المبدئية من الجانبين لم يلزم ذلك

في مسئلتين بعينهما بل يكون بعض الطبيعى مأخوذاً من بعض الإلهى وهذا البعض مأخوذاً

من بعض آخر لا من الأول فعلاً أو قوةً ، فلا يكون مبدء له لأقرباً ولا بعيداً . وهذا

جواب بتسليم التعاكس ومنع كونه في مسئلتين بعينهما حتى يلزم الدور . وثالثاً بأنه لو سلم

ذلك يكون المبدئية فيهما بنحوين كما مرّ فلا يلزم الدور .

الثانى ، ما اختاره بعض المحققين ، وهو أنه جوابان لاثلاثة إذ كل واحد بانفراده

غير تمام بل كل من الآخرين بملاحظة الأول يستقل بإثبات المطلوب وقال في بيان ذلك :

إنه لا بد أن يؤخذ أولاً أن المبدء للعلم لا يلزم أن يكون مبدء لجميع مسائله إذ لو لزم

ذلك مع ثبوت المبدئية من الجانبين كما هو الفرض لم يندفع الدور قطعاً وبعد أخذ ذلك

حاصل الجوابين الأولين يرجع حقيقته إلى سنيين لمنع ذلك ، أى وجوب كون المبدء مبدء

لجميع المسائل أحدهما أنه يجوز أن يكون بعض مسائل الطبيعى مثلاً برهانه من مقدمات

بديهية فلا يكون مبدءه فى الإلهى وإلا كان إثباته فيه مسألة فيكون نظرياً إذ المسئلة

لا يكون بديهية وإذا لم يكن مبدء هذا البعض فى الإلهى لا يكون المبدء للطبيعى مبدء

لجميع مسائله ، فيثبت المطلوب . وثانيهما أنه يجوز أن يكون بعض مسائل الإلهى مثلاً

مأخوذاً من بعض مسائل الطبيعى وذلك البعض مأخوذاً من بعض آخر من الإلهى لا من

البعض الأول ، فالمبدء للإلهى لا يكون مبدء لجميع مسائله . ويرد حينئذ أن السند الثانى

ليس ملزوماً للمنع إذ يجوز أن يكون كل من العلمين مبدء لجميع الآخر بهذا النحو الذى

فى السند ، وحينئذ لتناهى مسائل العلمين وبطلان التسلسل إن لم ينقطع الإحتياج لزوم الدور

كما تقدم في المقدمة ولا رجع إلى الأول فجرد الثاني غير كاف .

فان قيل : الأول سند للمنع والثاني منع آخر فكانه منع المقدمة المذكورة أولا وأسنده بالأول وسلم صحتها ثانيا ودفع الدور بكون الإحتياج بهذا النحو .

قلنا : لابد حينئذٍ من التزام التسلسل أو الدور أو الانقطاع . والأولان باطلان والثالث رجوع إلى المنع . والتمسك بالسند الأول وبالجملة الثاني بانفراده غير تمام

لإيجابه احد الثلاثة وتعين الثالث المحوج إلى ملاحظة الأول لبطالان الأولين . فكذا الأول إذا الحكم بتوقف بعض من علم على بعض من الآخر بدون العكس لبداهة مقدماته لأنها يصحح مبدئية الآخر وليس فيه تعرض لكيفية مبدئية الأول مع أن الإشكال كان

باعتبار تعاكسهما في المبدئية ولو صح مبدئيته يضم توقف بعض آخر من الآخر على بعض آخر منه رجع إلى الثاني . فلعدم تمامية كل منهما بدون الآخر لابد من جعلهما

جوابا واحدا . وكذا الثالث بدون الأول غير تمام إذ توقف الإلهي على الطبيعي من حيث الإن والعكس من حيث التلم يوجب عدم افتقار الطبيعي إلى الإلهي في الإن .

فلا بد من بداهة مقدمات براهينه أو كونها مثبتة في غير الإلهي . فالصواب جعل الثلاثة جوابين يجعل كل من الآخرين مع الأول جوابا واحدا ويكون حاصل الأول أن المبدئية

لا يلزم أن يكون لجميع المسائل . فيجوز مبدئية بعض الإلهي لبعض العلمين وبعض منهما لبعض آخر منه وهذا البعض لبعض آخر منهما ويكون في كل منهما بعض بديهي

المقدمات حتى لا يلزم دور وتسلسل . وحاصل الثاني أنه لو سلم حصول المبدئية للجميع من الجانبين أو من أحدهما لم يلزم محذور لجواز مبدئية جميع الطبيعي لجميع الإلهي بالإن

والعكس بالتلم وفرض مع ذلك معلومية مسائل الطبيعي بمقدمات بديهية حتى لا يلزم فساد انتهى .

ثم ما قبل أن الشيخ ذكر ههنا ثلاث مقدمات تمهيد الأجوبة ثلاثة ثم شرع في تقرير الأجوبة . وصدق المقدمة الثانية موقوف على الأولى . إذ لو فرض وجوب كون

مبادئ العلم محتاجة إليها في جميع مسائله لم يمكن أن يكون فيه مسائل براهينها لا يستعمل

- وضعا فلهذا أخرها عن الأولى وترتيب الجواب على عكس ذلك، اذ لو لم يكن مبادئ بعض مسائل العلم بيّنة بنفسها غير محتاج إلى علم آخر لم يمكن دفع لزوم الدور بأنّ المبادئ الطبيعية يمكن أن يكون محتاجة إلى مسائل إلهية لا يحتاج إلى تلك المبادئ بل يحتاج إليها ٢ غيرها منها إذ على ذلك التقدير يرجع آخر الأمر إلى الدور أو التسلسل كما لا يخفى، ولذا عكس الترتيب في تقرير الأجوبة انتهى ظاهر في الأوّل ويمكن حمله إلى الثاني بتكلف.
- الثالث، ما ذكره بعض الأذكياء وهو أنّه جواب واحد هو المنع والمقدمات الثلاث لها سند واحد وظاهره أنّ الصّالح للسندية هو مجموع الثلاثة دون كلّ واحد ولا اثنين منها ويأتى ما فيه . ٦
- الرابع، ما ذكر بعضهم وهو أنّه جواب واحد له تفصيل وبيّن ذلك بأنّ حاصل الثاني أنّ الدور لا يلزم إلّا إذا فرض التعاكس بين المسئلتين وهو غير لازم، وهذا لا يكتفى لدفع الدور إذ للمسائل أن يقول إذا كانت مسألة إلهية مبدء لمسئلة طبيعية، وهذه الطبيعية أيضا ذات مباد لا بدّ أن يبحث عنها في الإلهي أو غيره، والمبحوث عنه في كلّ علم محصور والعلوم أيضا محصورة فلا محيص عن لزوم الدور فلا بدّ في دفعه من التمسك بالأوّل أى بداهة مقدمات بعض المسائل، فظهر عدم تمامية الثاني بدون الأوّل، وكذا الثالث ليس وجهها مستقلا إذا المراد به أنّ مسائل الإلهي بأسرها مباد حقيقية للعلمين لإفادتها ١٥ التّم وأما مسائلها بالنظر إليه فبعضها مبدء له حقيقى يفيد له التّم وبعضها يفيد مجرد الإن فلا يكون مبدء حقيقيا له، وظاهر أنّ مجرد عدم إفادة بعض مسائلها للتّم لا يكتفى في دفع الدور ما لم يلاحظ الأوّلان، فالمراد من المجموع جواب واحد له تفصيل حاصله أنّ ما يظنّ مبدئيته للإلهي من العلمين، منها ما يتمّ بمقدمات بديهية فلا يقتضى التعاكس الموجب للدور، ومنها ما هو مبدء لمسئلة إلهية ليست هى مبدء له بل بعض آخر من الإلهي مبدء له، ومنها ما ليس مبدء للإلهي حقيقة لإفادته الإن دون التّم، فلا مدخلية له في ٢١ السّؤال، وظاهره كسابقه أنّ كلّ واحد من الثلاثة جزء الجواب وتماميته موقوفة على ملاحظة الكلّ، ولا يكتفى الواحد والإثنان منها وإن كان الظاهر من أوائل كلامه كفاية الأولين

في دفع الدور ويعلم مما يأتي ضعفه . ثم ما ذكره في بيان الثالث من أن المراد به أن مبدئية العلمين للإلهي بالإن واللم يخالف ظاهر كلام الشيخ من أن مبدئيتهما بالإن فقط .

- إذا عرفت هذه التوجيهات فاقول ، تحقيق المقام أن منشأ توهم لزوم الدور إما
٢ تصور مبدئية جميع مسائل الإلهي لجميع مسائلها وبالعكس ، أو تماكس مسئلتين بعينهما
في المبدئية أو مبدئيته لجميع مسائلها ومبدئيتهما لبعض مسائله . ولا ريب في أن الأول
يندفع بالأول لأنه منع لكلية التوقف من الجانبين مع سنده وهو تام لان دفاع السؤال به ،
ولا أتجاه لما ذكر في التوجيه الثاني من أنه يصحح المبدئية من أحد الجانبين دون الآخر
ووجهه ظاهر ولا يندفع بالثاني فقط لما ذكر من أنه غير ملزوم للمنع حينئذ لجواز مبدئية
كل منهما لكل من الآخر بالنحو المذكور في السند بأن يتوقف كل بعض من أحدهما على
بعض آخر من الآخر فيؤدى بالآخر إلى الدور والتسلسل الباطلين أو الانقطاع الرجوع إلى
التمسك بالأول . وكذا لا يندفع بالثالث فقط لأنه تسليم لكلية مبدئية كل منهما للآخر
مع منع لزوم الدور باختلاف المبدئية فيهما بالإن واللم وحينئذ لا بد من تسليم أن ما ثبت
١٢ بالإن في الطبيعي لا يتوقف على الإلهي فيكون مقدماته بديهية أو مأخوذة من غير الإلهي ،
فالتعميم يتوقف على انضمام الأول أيضا .

- قلنا : السؤال يندفع بمجرد ما ذكر ولا يتوقف على ملاحظة الأول وتوقف
١٥ دفع إيراد آخر . وأورد ثانيا على التمسك به لا يوجب توقف دفع السؤال المورد عليه ،
وأما الثاني فيندفع بالثاني لأنه منع للتعاكس المذكور مع سنده وهو تام ولا اتجاه حينئذ
لما ذكره المرجع الثاني من لزوم أحد الثلاثة وتعيين الآخر ورجوعه إلى الأول ، إذ السؤال
يندفع بمجرد ذلك ولا حاجة فيه إلى التمسك بالأول ، وإن افتقر إليه لو أورد عليه
١٨ ثانيا لزوم التسلسل أو الدور . وكذا يندفع بالثالث لأن اختلاف حيثية المبدئية بالإن
واللم يكفي لدفع الدور بهذا النحو وتوقف المبدء الإنسي في الواقع على بداهة مقدماته
٢١ لامتدحلية له في هذا الدفع وفي اندفاعه بالأول محل نظر إذ يرد عليه ظاهرا عدم تصحيحه
المبدئية من الطرفين : نعم ، يمكن أن يقال المراد بالأول أن بعضا من علم مأخوذ من

بعض الآخر بديهيّ المقدمات وكذا الحال في الجانب الآخر أى بعض آخر من الآخر مأخوذ من بعض الآخر من الأول بديهيّ المقدمات، والمراد بالثاني أن بعضا من علم مأخوذ من بعض الآخر وذلك البعض أيضا مأخوذ من بعض آخر من الأول، وعلى هذا يحصل الفرق بينهما مع تمامية الأول بانفراده وإن لم يتمّ الثاني وحده .

وأما الثالث فاندفاعه بالأول ظاهر ، لأنه منع لمبدئية الإلهي لجميع مسائلها لجواز عدم نظرية الجميع وكون بعضها بديهيّ المقدمات ، ولما كان لزوم الدور عند السائل باعتبار نظرية مقدمات جميع مسائلها فاندفاعه يمنع الكلية مع سنده مما لا ريب فيه ، وكذا بالثاني لأنه تسليم للمقدمة الممنوعة أولا ومنع للتوقف على النحو الموجب للدور بأنه لو سلمت نظرية جميع مبادئ العلمين فيجوز أن يبين بمسائل الهيّة لا يتوقف عليهما بل يتبين بهما مسائل أخرى من الإلهي فظاهر أن هذا يدفع الشبهة . وما ذكر من حيث الدور والتسلسل إنما يرد لو اعتقد السائل نظرية جميع مبادئ الإلهي ووجوب إثباته في علم آخر ، وليس كذلك إذ لا يفهم ذلك من السؤال أصلا بل ربما فهم منه خلافه كما نشير إليه . والظاهر اندفاعه بالثالث بدون الأول ، إذ مبنى الدور لو كان باعتبار مبدئية بعض الإلهي لجميع العلمين ومبدئية بعضها لبعض . فالجواب بأن توقف جميعها عليه من حيث اللمّ وتوقف بعضه على بعضها من حيث الإن يدفع السؤال والقول بأنه لا بدّ فيه من التزام عدم توقف مثبت بالإن على الإلهي وكونه بديهيّ المقدمات أو مأخوذا من غير الإلهي وهو رجوع إلى ملاحظة الأول أيضا قد ظهر ما فيه ثمّ الأظهر أن منشاء توهم الدور هو الثالث إذ ظهر من الكلمات السابقة أن إثبات موضوعات مسائل العلمين ومباديهما ومقدمات براهين مسائلهما في الإلهي وظاهر أن هذا يفيد مبدئيته لجميع مسائلهما .

ثمّ صرح الشيخ بأنه يتوصل من العلمين إلى معرفة الباري والملائكة الروحانية وطبقاتها ، ومعرفة النظام في ترتيب الافلاك وهذا كما ترى يفيد أن مبدئيتيها لبعض مسائله لظهور التخصص بالذكر من دون ما يفيد العموم فيه وعلى هذا يترأى دور منشاء الثالث ،

وحينئذ كل من الأجوبة الثلاثة جواب مستقل وتتميمه غير موقوف على ملاحظة غيره .
ثم لما ذكر الوجوه الثلاثة أولاً بعنوان العموم ، وثانياً على وجه الخاص بالمقصود

أعادها ثالثاً لزيادة التوضيح ، فقال : فَقَدْ اتَّضَحَ أَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَا هُوَ مَبْدَأٌ

بِوَجْهِ مَا لِهَذَا الْعِلْمِ مِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِي فِي الْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ لَيْسَ

بَيَانُهُ مِنْ مَبَادٍ يَتَبَيَّنُ فِي هَذَا الْعِلْمِ بَلْ مِنْ مَبَادٍ بَيِّنَةٍ بِنَفْسِهَا

وهذا هو الجواب الأول ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ بَيَانُهُ مِنْ مَبَادٍ هِيَ مَسَائِلٌ فِي

هَذَا الْعِلْمِ أَعْنَى الْإِلَهِيِّ وَالْكَيْنُ لَيْسَ يَعُودُ مَا هُوَ مَبْدَأٌ لِلْإِلَهِيِّ مِنَ الْمَسَائِلِ

الطَّبِيعِيَّةِ فَيَصِيرُ مَبَادٍ لَتِلْكَ الْمَسَائِلِ الْإِلَهِيَّةِ بَعِيْنَهَا حَتَّى يُلْزَمَ الدَّوْرُ بَلْ

يصير مبادئ لِمَسَائِلٍ أُخْرَى مِنَ الْإِلَهِيِّ وَهِيَ الَّتِي فَرضت أولاً مبدئية تلك الطَّبِيعِيَّةِ

لها ، ويجوز إرجاع الضمير في « يعود » إلى المسائل الإلهية التي فرضت أولاً مبدئيتها لبعض

مسائل الطَّبِيعِيِّ وحمل المسائل في الموضوعين على المسائل الطَّبِيعِيَّةِ ، وهذا هو الثاني ، وَإِمَّا

إِنْ يَكُونَ تِلْكَ الْمَبَادِي الطَّبِيعِيَّةِ مَبَادِي لِأُمُورٍ مِنْ هَذَا الْعِلْمِ لِيَبْدُلَ

عَلَى وُجُودِ مَا يُرَادُ أَنْ يَتَبَيَّنَ فِي هَذَا الْعِلْمِ لِمَتِيَّتِهِ أَى يَكُونَ الْمَسَائِلِ

الطَّبِيعِيَّةِ مَبَادِي لِأُمُورٍ مِنَ الْإِلَهِيِّ مَثَبَتْ بِهَا وَجُودُهَا فَقَطْ ، ثُمَّ يَبَيَّنُ فِيهِ لِمَتِيَّتِهَا وَهَذَا

بظاهره موافق ما ذكره الأكثر في بيان المقدمة الثالثة دون ما ذكرناه .

ويمكن أن يقال مراده أن تلك المسائل الطَّبِيعِيَّةِ مبادي لأُمُورٍ مِنَ الْإِلَهِيِّ لِيَبْدُلَ

هذه الأُمُورِ عَلَى الْوُجُودِ الَّتِي لَهَا يُرَادُ أَنْ يَبَيَّنَ فِي الْإِلَهِيِّ لِمَتِيَّتِهِ أَعْنَى مَسَائِلِ الْعُلَمَاءِ الَّتِي

يراد أن يبين في لِمَتِيَّتِهَا ، فالمراد بالوجود الموجود من حيث اللمّ وحينئذ ينطبق على ما

ذكرناه . وقد يفاك للطَّبِيعِيِّ أَنَّهُ ذَكَرَ إِفَادَةَ مَسَائِلِ الْإِلَهِيِّ لِمَتِيَّتِهِ مَا فِيهِ وَتَرَكَ إِفَادَتَهَا لِلْمَتِيَّةِ

مَا فِي الْعُلَمَاءِ اخْتِصَاراً . وفيه أن ترك المقصود وذكر المستطرد بعيد .

قيل : حاصل هذا التوضيح أن ما هو مبدء للإلهي من الطَّبِيعِيِّ أقسام ثلاثة ما

يثبت من مبادي بيته بنفسها ولا يلزم فيه دور ، وما يكون بيانه من الإلهي على وجه لا تعاكس

فيه فلا دور فيه أيضاً ، وما يكون مبدء إنشائها لما ثبت في الإلهي لِمَتِيَّتِهِ ، وظاهر ذلك

ان لكل منها مدخلية في الجواب والمجموع جواب واحد كما هو مبنى التوجيهين الأخيرين .

قلنا : الظهور ممنوع بل التخصيص بالترديد ظاهر في كفاية كل منها في دفع

الشك هذا ويمكن دفعه بمثل الوجوه المذكورة باختيار توقف المسائل الطبيعية على ٢

الإلهية بدون العكس على عكس ما ذكره الشيخ ، ولعله اختار ما اختار لكونه أنسب

بما ذكره من تأخر الإلهي عن العلمين و معلوم أن الأمر إذا كان على هذا الوجه

لم يكن بيان دور البتة حتى يكون بيانا يرجع إلى أخذ الشيء في ٦

بيان نفسه معناه ظاهر .

ولما بين مرتبة هذا العلم بأنها بعد العلمين ، أراد أن يشير إلى عدم لزوم ذلك

وكونه أمرا عرضيا بالنسبة إلينا لسهولة التعلم ، وأما بالنظر إلى الواقع فيمكن أن ٩

يحصل الغرض منه أي معرفة ما فيه من المسائل ابتداء من غير استعانة بعلم آخر فيكون له

التقدم الوضعي كما له الذات والشرف ، لكننا لعجز أنفسنا لا نقدر على سلوك هذه الطريقة ،

فلا بد أن يتأخر بالنظر إلينا عنهما فقال : وَيَجِبُ أَنْ تَعْلَمَ فِي نَفْسِ الْأُمُورِ ١٢

إي في الواقع طريقاً إلى أن يكون الغرض من هذا العلم مطلقاً أو الغرض

الأصلي منه وهو معرفة الواجب وصفاته العلية وما يليق بتقدس ذاته ومرتبته عن التقاير

والقصورات الإمكانية وطريق ارتباط المعلومات به وانتساب الكل إليه وغير ذلك ١٥

تَحْصِيلُ مَبْدَءٍ لَا بَعْدَ عِلْمٍ آخَرَ ، وليس هذا جواباً آخر من الدور المذكور كما

ظن ، وقيل فيه فوايد دفعه واستحقاق هذا العلم التقدم على غيره بالمرتبة كماله التقدم

بالذات والشرف ، وتحقق هذه الطريقة في تحصيل الغرض منه لامن إمكانها في الواقع ٨١

لا يجدي في الدفع أو احتياجنا فيه وفي العلمين وإن كان لعجز أنفسنا عن سلوكها يكفي في

لزومه أو تقول يحتاج فيه إليهما مع أن مباديهما يثبت فيه فيلزم الدور ، وإمكان طريق في

الواقع لا يؤدي إليه لا ينفعا ، وأشار إلى هذه الطريقة بقوله : فَإِنَّهُ سَيَتَضَحُّ لَكَ ٢١

فيمّا بعد وهر الفصل السادس من هذه المقالة إشارة إلى أن لنا سبيلاً إلى إثبات

المبدء الأول لامن طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة وما

بتعلق بها كما هو طريقة الطبيعيين والكلاميين المستدلّين عليه تعالى نارة من الحركة بوجوب
انتهائها إلى محرك أول غير متحرك وأخرى من الحركة والزمان بأنه لا يتقدم عليهما شيء
تقدّم ما بالزمان وإلا كان قبل كل زمان زمان إلى غير النهاية مع رجوعه آخر إلى عدم
تقدّم شيء عليهما بهذا التقدّم فما هو مبدعهما مقدّم عليهما بضرب آخر من التقدّم
ومتعال عنها وعن النسبة إليهما وما هو إلا الواجب لذاته ، وأخرى من الإمكان والحدوث
أو الإمكان بشرطه لوجوب انتهائها إلى الواجب لذاته دفعا للدور والتسلسل . وأخرى
من النفس بأنها قد يخرج من القوة إلى الفعل ومخرجها عقل محض ، لا يعزب عن علمه
شيء . وهذه الوجوه مشتركة في كونها استدلالا بالخلق على الحق وإليها أشير في أصدق
الكلام بقوله : « وَسَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ
أَنَّهُ الْحَقُّ » .

بَلْ مِنْ طَرِيقٍ مُقَدَّمَاتٍ كُلِّيَّةٍ عَقْلِيَّةٍ يُوجِبُ لِلْمَوْجُودِ مَبْدَأً

وَاجِبَ الْوُجُودِ كما هو طريقة الإلهيين من النظر في نفس الوجود وطبيعته وإثبات
افتقاره إلى مبدء واجب لذاته . ويمكن أن يقرر بوجوه :

كأن يقال ، صرف الوجود القائم بذاته متحقق وإلا لم يوجد موجود وهو الواجب

لذاته ..

أويقال . إننا نجد بديهية امرنا نسبية بالوجود وهو أمر حقيقي قائم بذاته بالضرورة
أو الحدس أو الكشف فلا يكون مبدء وإلا لزم تقدّم الشيء على نفسه فهو الواجب لذاته .

أويقال . لو كان شيء موجودا لكان واجبا لذاته أو لغيره ، إذ الشيء ما لم يجب
لم يوجد . والأوّل المطلوب والثاني ينتهي إليه .

أويقال . شيء ما موجود بالضرورة فيلزم وجود الواجب لذاته .

أويقال ، في موجود ما إن تساوى وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته إذ ترجّح أحدهما
بالأولوية احتاج إلى العلة وينتهي إلى الواجب لذاته ، وإن ترجّح بالوجوب يثبت
المطلوب .

- أو يقال ، الوجود أمر واقعي فهو إما موجود بنفس ذاته أو بوجود زائد أو غير موجود ، فعلى الأول يثبت المطلوب وعلى الثاني يلزم التسلسل وعلى الثالث يكون له منشأ انتزاع ، فهذا المنشأ إن كان منشأ بذاته من غير افتقار إلى شيء آخر حتى الإنتساب إلى الغير كان واجبا لذاته وإلا عاد الكلام حتى ينتهي إلى الواجب لذاته وهذا الطريق بتصریح الاشارات استدلال بالحق على نفسه وطريقة الصدّيقين الذين يستشهدون بالحق لا بالخلق عليه وطبق عليها قوله تعالى : « أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » ويمكن أن يستدل بها على صفاته من عدم التّغير والتّكثّر ووحدته ومبدئيّته للكل على التّرتيب الذي عليه الوجود سالكا من العلّة إلى المعلول إلى آخر مراتب الصّدور .
- فإذا ثبت الواجب بطبيعة الوجود يمكن أن يثبت بلوازمه الوحدة حتى يكون هو برهانا على وحدانيّته كما قال : « شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ » وبها كيفيّة ترتيب صدور الأشياء بإيجاده أول الصّوادر وتوسطه في صدور الأشياء على ترتيب الأشرف فالأشرف وإلى ذلك اشار بقوله وَيَمْتَنِعُ عطفًا على قوله « واجب الوجود » أي بل من طريق مقدمات يوجب للموجود مبدء واجب الوجود ويمتنع أن يكون متغيّرًا أو متكثّرًا فِي جِهَةٍ فثبت وحدته من حيث الذات والصفة والفعل والألوهيّة وسائر صفاته اللازمة لنفي التّغير والتّكثّر . وَيُوجِبُ أَنْ يَكُونَ هُوَ مَبْدَأُ الْكُلِّ فيثبت تفرّده بالإيجاد .

- واعلم إن التّوحيد الفعلي قد يراد به وحدة فعله بمعنى أن ما يصدر عنه شيء واحد بسيط ، وقد يراد به تفرّده بالأفعال واستناد الكل إليه وكلاهما ثابت له تعالى من دون لزوم تناقض ، إذ لا ريب في أن إفاضة الكل منه تعالى إلا أن ما يصدر عنه أو لا بلا توسط شيء آخر هو الواحد البسيط وهو المراد بالأول ثم يصدر عنه الكل بتوسط البعض للبعض على ما يقتضيه قاعدة الإمكان الأشرف وأن يكون الكل يَجِبُ عَنْهُ عَلَى تَرْتِيبِ الْكُلِّ أي على التّرتيب التّلايق بالكل أو الواقع من الكل وهذا الطّريق يحصل معرفة جميع ما في هذا العلم بلا استعانة من العلمين بل يحصل غرض جميع العلوم التي تحتها أي

معرفة جميع مسائلها بالتمّ الأخذ من العلة إلى المعلول إلا أن ذلك أى سبيل السلوك من
العلل والمبادئ إلى المعلولات ومعرفة تفاصيل مسائل العلوم منها شأن الكمّل والصدّيقين
ونحن معاشر المحصلين لعجز نفوسنا لا نقدر على ذلك كما أشار إليه بقوله :

لَكِنَّا لِعَجْزِ أَنْفُسِنَا لَا نَقْوَى عَلَى سُلُوكِ ذَلِكَ الطَّرِيقِ الْبُرْهَانِيِّ
الَّذِي هُوَ سُلُوكٌ عَنِ الْمُبَادِئِ إِلَى التَّوَالِي وَعَنِ الْعِلَّةِ إِلَى الْمَعْلُولِ إِلَّا

فِي بَعْضِ جُمَلٍ مَرَاتِبِ الْمَوْجُودَاتِ مِنْهَا أَى مِنَ الْمُبَادِئِ وَالتَّوَالِي وَالْعِلَّةِ
والمعلول وهو مراتب العقول ونفوس الأفلاك وأجسامها . وحاصله أننا لا نقوى على سلوك
ذلك الطريق فى شىء من مراتب الموجودات التى هى المبادئ والتوالى إلا فى بعض جمل
منها دُونَ التَّفْصِيلِ إذ النفوس البشرية قاصرة عن سلوك هذا الطريق فى التفاصيل
الجزئية ومعرفة خصوصية المسببات عن أسبابها . وفيه إشارة إلى أنه لولا القصور لأمكن
سلوك هذا الطريق التلمى فى معرفة كل شىء حتى الجزئيات والزمانيات بأن ينظر فى
طبيعة الوجود ولوازمها وأقسامها الأولية والثانوية إلى أن ينتهى إلى الجزئيات والمتغيرات
فيعلم بأسبابها القريبة والبعيدة علماً ثابتاً كلياً غير زمانى .

ثم لا يخفى أن قوله : « ذلك الطريق » إشارة إلى طريق مقدمات كلية عقلية

وهو بإطلاقه ليس سلوكاً من العلة إلى المعلول كما فى أكثر الوجوه المذكورة على ما سنبينه ،
وتقييده بما يوجب ذلك لا يوافق كلام الشيخ إذ ما ذكره فى هذا الكتاب بل فى الاشارات
لإثبات الواجب من هذا الطريق ليس منه . ثم تحقيق المقام يتوقف على بيان أمور :

الأول ، الحقّ أن الاستدلال بالوجود بإطلاقه ليس استدلالاً بالحقّ على نفسه كما
ذكره الشيخ إذ الاستدلال بأكثر الوجوه المذكورة بالوجود المحسوس وهو من جملة
خلقه فكيف يكون استدلالاً بالحقّ على نفسه ، بل الظاهر عدم الفرق بين استدلال
المتكلم بالإمكان فى كونه استدلالاً بالخلق على الحقّ ، إذا الوجود المحسوس كالممكن فى
مخلوقيته له تعالى والتفرقة بينهما ببعض وجوه آخر لا مدخل له فى ذلك ، نعم لا يبعد
كون الأولين استدلالاً بالحقّ على نفسه إذ بعد إثبات حقيقة الوجود القائم بذاته بالبداهة

أو الكشف أو النظر يلزمه الوجوب الذّاتي وعدم ثبوت مبدئه له فيكون الاستدلال به عليه استدلالا بالحقّ على نفسه إذ الواجب عينه وإن كان ثبوت الوجود وحقيقته وقيامه بذاته على الأخير بالاستدلال من الخلق إلى الحقّ ولكن ابن كلام الشّيخ في شفاؤه واشاداته من هذا إذ ليس من أمثال الوجهين فيهما اثر .

وقد يقال انّ استدلاله بطبيعة الوجود وهو استدلال بالحقّ وطريقة الصدّيقين لأنّها متّحدة معه إذ وجوده عين ذاته . والتّوضيح أنّ الصدّيقين لقوة تجرّدهم حصلت لهم ملكة انتزاع المعاني المشتركة والصّور الكلّية المجرّده كالوجود والوحدة والشّيئية ممّالا ينحصر أفرادها في المحسوسات عن الأشياء وجعلها موضوعات للمسائل بإثبات الأفراد لها ، فإذا وضع طبيعة الموجود وأثبت له فرد هو الواجب كان ذلك استدلالا بالواجب على نفسه ، وفيه انّ الطّبيعة التي يستدلّ بها هي المأخوذة من الممكنات المحسوسة وهي من جملة خلقة فما يستدلّ به لا يصير موضوعا للواجب وما يصير موضوعا له لا يستدلّ به .

الثّاني ، قيل : هذه الطّريقة أيضا استدلال بالمحسوس لأنّه بالوجود المذكور بالحسّ إذ ليس دونه مقدّمة عقلية يثبت للوجود مبدئه فجعلها قسما له كما فعله الشّيخ لا وجه له . وأجيب بأنّ المراد أنّ الوجود المنتزع من المحسوس بأخذه من حيث هو مع قطع النّظر عن تعلّقه به ويثبت به الواجب وفيه انّ قطع النّظر عنه لا ينفى التّعلّق في الواقع فيصدق كون الاستدلال بالمنعلق بالمحسوس على أنّه لو صرّح بالتّجريد عن التّعلّق وكفى ذلك في المطلوب لا تنقض بمثل الإمكان والحدوث .

وقد يجاب بعدم الحاجة إلى الأخذ بالوجود المحسوس لكفاية وجود النّفس في ذلك ، وردّ بأنّها من الأمور الطّبيعيّة ولذا يبحث عن حالها في الطّبيعيّ ، فالاستدلال بوجودها استدلال بالمحسوس ، وفيه انّ تجرّد النّفس ممّا لا ريب فيه فلا معنى لمحسوسيّتها ولذا يبحث عنها في الإلهي والبحث عنها في الطّبيعيّ أيضا لبعض المناسبات غير قادح في ذلك . نعم ، يلزم على هذا أن يكون ما تقدّم من الاستدلال بحال النّفس من خروجه من القوّة إلى الفعل من هذا الطّريق دون الأوّل ، ولوقيل نظر الشّيخ إلى التّفارقة بين هذا الطّريق

وطريق الطبيعى لا المتكلمين أيضا لصحّ الجواب بالتجريد من دون انتقاض .

- الثالث ، قد صرح جماعة منهم الشيخ والمحقق في شرحه للاشادات بأنّ هذا الطريق من التلمّ المأخوذ من العلة إلى المعلول ، وقد عرفت أنّ الاستدلال في أكثر وجوهه المذكورة بالوجود المحسوس وهو معلول له تعالى فاين لمبتها ، كيف ولوصحّ إثبات الواجب بالتلمّ لزم معلوليته تعالى وهو باطل وإثباته بالوجهين الأولين لو سلّم كونه استدلالا بالحقّ على نفسه كما مرّ لم يسلم كونه لما إذا الواجب عين الوجود الحقيقي وليس معلولا له . فالحقّ ان أدلّة إثبات الواجب كلها إنّيّة وليس فيها ما يفيد التلمّ ، وقد توجه التلمية بأنّ مرادنا بها أنّ الاستدلال بحال من طبيعة الوجود هو كونه ذا فرد هو الممكن على حالها الأخرى المعلولة للأولى وهو كونه ذا فرد آخر هو الواجب وكلا الحالين من مقتضياتها ، والثانية معلولة للأولى فاستدلّ بها عليها لاعلى ذات الواجب في نفسه ليلزم معلوليته به مع أنّه علة كلّ شيء .

- فان شئت قلت : ليس الاستدلال على وجوده في نفسه بل على انتسابه إلى هذه الطبيعة وثبوته لها اى على وجوده الرابطى كما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذى المؤلف ، فيقال : هذه الطبيعة مصنوعة ولكلّ مصنوع صانع فلهذه صانع فالاستدلال بها على انتساب الصانع إليها وحمله عليها ، فوجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا ووجوده الرابطى اى إثباته لها معلول لها . وأنت تعلم أنّ المعتبر في التلمّ هو العلوية والمعلوية الخارجيتين دون الذّهنيّتين فقط ، ولو كفت فيه المعلوية بمجرد الوجود الرابطى الذّهنى لكانت جميع البراهين الإنيية لميّة .

- الرابع ، ظاهر كلام الشيخ أنّه يمكن أن يعلم جميع مسائل الإلهى بطريق التلمّ والتنزّل من العلة إلى المعلول ، وقد صرح به بعضهم وزاد أنّه لولا عجز النفوس لا يمكن أن يعلم فيه بهذا المنهج مقاصد سائر العلوم حتّى الجزئيات والزمانيات من جهة العلم بأسبابها بأنّ ينظر في طبيعة الموجود وأقسامها ولوازمها الأوّليّة والثانوية حتّى ينتهى فيها إلى الجزئيات والمتغيّرات فيعلم بأسبابها وأسباب أسبابها علما ثابتا على الوجه الكلّى من قبيل استثناء

- الشرطيات انه متى كان كذا كان كذا لكن النفوس البشرية قاصرة عن سلوك هذا المنهج في التفاضل الجزئية وضبط الأقسام والأطراف و مبادئ التقسيمات
- ٣ إذا جعل الموضوع هو الموجود وأثبت له التلوازم والأقسام على سبيل الكلية إلى آخر الجزئيات فيستأنف موضوعا آخر تحتته فيبحث عن أعراضه الذاتية وأحواله الكلية السافلة لأفراده لا الكلية على الإطلاق بل الكلية المختصة به ، وربما عجزت عن سلوك التلم في جميع أحواله المختصة أيضا ، واحتاجت بعد الأحوال الشاملة لجميع أفراده إلى استئناف موضوع آخر تحتته والبحث عن أحواله الكلية المختصة كموضوعي الطب والمناظر بالنظر إلى موضوعي الطبيعى والهندسة ، وربما يعجز عن النظر في جميع أحواله على الوجه الكلى
- ٩ الرجوع إلى حاله أيضا فيأخذ موضوعاً أخص منه أيضا ويبحث عن أحواله على الوجه الرجوع اليه كموضوع علم أمراض العين بالنظر إلى موضوع الطب وموضوع علم الهالة والقوس بالنظر إلى موضوع علم المناظر . وحاصله أن براهين جميع أقسام الحكمة لمية ويمكن أن يبين الجميع بالتلم في الإلهي إلا أن عجز النفوس عن سلوك طريق التلم في إثبات الأحوال للموضوع الأعم متنزلاً منه إلى آخر جزئياته وجب افراد بعضها عن بعض واستئناف موضوع أخص تحت الأعم ، وفيه أولاً أن براهين كثير من مسائلها إنية سيما الرياضيات ، فإن يسلم لمية براهين جميعها . وثانياً أن سلوك طريق التلم إن امكن في الجميع فأى صعوبة في بيانه في الإلهي حتى يحتاج في البين إلى استئناف الموضوعات وافراد العلوم الجزئية ، إذ البحث فيه عن الجميع بهذا الطريق أن ينظر أولاً في مفهوم الموجود ويستنبط منه أحواله العامة في أقسامه ويستنبط منها لوازمها وعوارضها الذاتية ثم في أقسام الأقسام مع الاستنباط ، وهكذا إلى آخر الأقسام وإحواها وإذا استونف في البين موضوع كالجسم الطبيعى لم يتغير الحكم في كيفية البحث إلا أنه يقال حينئذ أن البحث عن أحوال هذا الجسم وأنواعه وأنواع أنواعه وهكذا إلى آخر الأنواع ، وفي الأول يقال أن البحث عن أحوال الموجود وأنواعه الأولية والثانوية وهكذا إلى آخر الأنواع حتى يندرج البحث عن أحوال الجسم في البحث عن الأنواع الثانوية للموجود ، والظاهر أن مجرد هذا

الفرق لا يصير منشاء للسهولة والصعوبة فالباعث للأفراد ليس ذلك بل ما تقدم ،
 وثالثاً أن ما ذكره تبعاً للشيخ من إمكان العلم بجميع مسائل الإلهي بالتم والتنزل من
 العلة إلى المعلول إن أراد إمكانه لمدرّك ما أعم من النفوس والعقول والواجب تعالى فع عدم
 مناسبة هذه الإرادة للمقام لا يلائمه قوله : « إن لنا سبيلاً إلى اثبات المبدء » وحينئذ لا حاجة
 إلى ذلك نظراً إلى المبدء بعلم ذاته و بعلم منه ما بعده على الترتيب العلي والمعلولي ، كذا
 العقول عندهم وكذا لا يلائمه الإعراف بالعجز وإن أراد به إمكانه لنا ، وفيه ان غاية ما
 يمكن لنا من هذا الطريق أن نثبت المبدء وصفاته المشهورة ومبدئيته للكل ولا يمكننا غير
 ذلك إذ علمنا بالواجب ليس بالكنه حتى لزم من العلم به علمنا بما سواه من طريق العلة
 بل بالوجه وهو يوجب العلم بجميع معلوماته وما يمكن أن يعلم من صفاته المذكورة هو أن
 أول ما يصدر عنه شيء بسيط مجرد هو العقل بضميمة أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ،
 ولا يمكننا العلم بما عداه من طريق الترتيب العلي والمعلولي إذ بعد تسليم توسط العقل في
 الصدور لاسيما لنا إلى أن الجهات التي فيه واسطة لصدور أي شيء وما ذكره من سببية
 جهاته للعقل الثاني والفلك الأول على تقدير صحته إنما هو بعد إثبات الأفلاك على النحو
 المرصود بالبراهين الإنسية ولولا العلم به أولاً من طريق الإن لا أظن بهم أن يشتبهوا بالتم ،
 وعلى هذا فبعد إثبات العقل الأول ينقطع العلم من هذا الطريق ، وإن أراد به مجرد تجويز
 العقل فع عدم طائل تحته يأباه الظاهر .

وقوله : « يجب أن يعلم أن في نفس الأمر طريقاً » وقوله : « سيتضح لك » إذ مجرد
 التجويز لا يحتاج إلى ذلك . والظاهر أن الشيخ أراد به إمكانه للصديقين والمجردين
 عن جلايب الابدان كما يشعر به قوله : « لكننا لعجز أنفسنا » الخ ، وهو غير بعيد كما لا يخفى
 وجهه ، ولو قيد الغرض في كلامه بالأصلي وأريد به مجرد إثبات المبدء وصفاته ومبدئيته
 للكل وأمثال ذلك كما احتملناه صار التوجيه أظهر .

ولما ذكر إمكان بيان هذا العلم في الواقع بطريق لا يفتقر إلى الاستعانة بغيره فرّع عليه
 قوله : فإذن من حق هذا العلم في نفسه أن يكون مقدماً على العلوم

كُلُّهَا إِلَّا أَنَّهُ مِنْ جَهَتَيْنَا مِنْ حَيْثُ سَهُولَةِ التَّعْلِيمِ وَالتَّعَلُّمِ إِذِ التَّرَقُّى مِنْ الْأَوَّلَى إِلَى الْأَعْلَى 'يَتَأَخَّرُ عَنِ الْعُلُومِ كُلِّهَا فَقَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَى مَرْتَبَةِ هَذَا الْعِلْمِ مِنْ جُمْلَةِ الْعُلُومِ .

٣

ولما كان الفصل معقوداً لبيان المنفعة والمرتبة والاسم وبيّن الأولين أشار إلى الثالث بقوله : وأما إسمُ هذا العلم فهو أنه فيمَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ وفي بعض النسخ « مابعد الطبيعة » وهو أظهر ، إذ المراد أن اسم هذا العلم علم مابعد الطبيعة لا علم فيما بعد الطبيعة وكأنه لم يرد على الأول أن هذا اسمه بل ذكر ما يستفاد منه الإسم .

٦

ولما كان الطبيعة تطلق على القوة التي هي مبدء أول حركة ماهي فيه وسكونه بالذات وعلى مجموع الشيء الحادث حدوثاً ذاتياً أو زمانياً عن المادة الجسميّة والطبيعيّة بالمعنى الأول والأعراض ، وعلى ماهيّة الشيء وصورته الذاتيّة ، والحركة التي عن الطبيعة والعناية الإلهيّة وما عليه نظام الوجود ويستقيم أمره عنده وعلى المزاج والحرارة والغريزية والقوة النّبائيّة عند الأطباء عيّن الشيخ ما هو المراد هنا بقوله : وَنَعْنِي بِالطَّبِيعَةِ لَا الْقُوَّةَ الَّتِي هِيَ مَبْدَأُ حَرَكَةٍ وَسَكُونٍ وتلك القوة عين الصورة النوعيّة في بعض الأجسام البسيطة والمركبة وغيرها في ذوات النفوس من الأجسام لأن صورها النوعيّة نفوسها دون طبائعها على التحقيق ، بَلْ جُمْلَةُ الشَّيْءِ الْحَادِثِ عَنِ الْمَادَّةِ الْجِسْمَانِيَّةِ وَتِلْكَ الْقُوَّةُ وَالْأَعْرَاضُ . وهذا هو المعنى الثاني .

٩

١٢

١٥

فَقَدْ قِيلَ اسْتِشْهَادٌ لَصِحَّةِ إِرَادَةِ هَذَا الْمَعْنَى مِنَ الطَّبِيعَةِ إِنَّهُ قَدْ يُقَالُ الطَّبِيعَةُ لِلْجِرْمِ الطَّبِيعِيِّ الَّذِي لَهُ الطَّبِيعَةُ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ وَالْجِرْمُ الطَّبِيعِيُّ هُوَ الْجِرْمُ الْمَحْسُوسُ بِمَا لَهُ أَى مَعَالِهِ مِنَ الْخَوَاصِّ وَالْأَعْرَاضِ . وعلى هذا فالجملة المركبة هو الجسم الطبيعي والمراد بما بعد الطبيعة مابعد الأجسام الطبيعيّة أعني المجردات ومعنى مَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ بَعْدِيَّةٌ بِالْقِيَاسِ إِلَيْنَا فَإِنَّا أَوَّلُ مَا نَشَاهِدُ الْوُجُودَ وَنَتَعَرَّفُ عَنْ أَحْوَالِهِ كَلِمَةُ « مَا » مَصْدَرِيَّةٌ أَى فِي أَوَّلِ

١٨

٢١

مشاهدة الوجود وتعرف أحواله نُشَاهِدُ هَذَا الوجودَ الطَّبِيعِيَّ ، وَأَمَّا الَّذِي
يَسْتَحِقُّ أَنْ يُسَمَّى بِهِ هَذَا الْعِلْمُ إِذَا عُدَّ بِدَانِهِ فَهُوَ أَنْ يُقَالَ لَهُ
 ٣ عِلْمٌ مَا قَبْلَ الطَّبِيعَةِ لِأَنَّ الْأُمُورَ الْمَبْعُوثَ عَنْهَا فِي هَذَا الْعِلْمِ هِيَ
بِالذَّاتِ كَالْمَفَارِقَاتِ أَوْ بِالْعُمُومِ كَالْأُمُورِ الْعَامَّةِ قَبْلَ الطَّبِيعَةِ خبر لقوله «هي»
 وكان المراد بقبليّة الأمور العامّة على الطّبيعة أنّها لوجودها في المفارقات أيضا يكون
 ٦ الحصة التي منها فيها متقدّمة على الطّبيعة وإن لم يكن الحصة التي في الطّبيعة مقدّمة عليها
 والتأمل في هذا التّقدّم كأنّه لاوجه له ، ويمكن أن يراد بها تقدّمها في التّصور للمدارك
 العالية نظرا إلى عمومها للمدارك كذا ليرد أنّه ينافي ما ذكره من أوليّة الوجود الطّبيعيّ في
 ٩ مشاهدتنا .

وقد ظهر من ذلك أنّ ترتيب وجود الأشياء في أنفسها على عكس ترتيب وجودها
 بالقياس إلينا فإنّا ندرك أولا المحسوسات ثمّ المتخيّلات والموهومات ثمّ المعقولات
 ١٢ والموجود في الواقع على عكس ذلك ، والسّرّ فيه أنّ ترتيب وجود الإنسان لوقوعه في
 سلسلة العود لما كان على عكس ترتيب وجودها في سلسلة البدو ولذا بعد تماميّة بدنه يفاض
 عليه القوى الطّبيعيّة ثمّ القوى العقليّة . فلا جرم كان حدوث علمه بالأشياء على طبق
 ١٥ حدوث وجوده ، والعلم بالشّيء ليس إلّا وجوده للعالم ووجود المعقولات له بعد
 وجود المحسوسات والمتخيّلات له ، فلذا سُمّي علمه بها علم ما بعد الطّبيعة .
 ثمّ لما ذكر أنّ الإلهيّ يسمّى بأحد الاعتبارين « علم ما بعد الطّبيعة » وبالأخر
 ١٨ « علم ما قبل الطّبيعة » وكان علّة ذلك عدم تعلّق ما يبحث عنه فيه بالطّبيعة وتأخّره
 عنها بالأعتبار الأوّل ومقدّمة عليها بالثّاني . وقد صرّح بالتّعليل في الثّاني وأحال في الأوّل
 على الظّهور كان هنا مظنة سؤال هو أنّ موضوع الهندسة والحساب أعني المقدار
 والعدد مثله في عدم التّعلّق والتّأخّر والتّقدّم المذكورين فكأنّ التّلازم أن يبحث عنهما
 ٢١ في الإلهي فأشار إليه بقوله : وَلَكِنْ لِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ إِنَّ الْأُمُورَ الرِّيَاضِيَّةَ
 الْمَحْضَةَ أَي مَا لَا يَعتَبَرُ فِي حَقِيقَتِهِ مَادَّةً مَعِيَّةً كَالْفَلَكَ فِي عِلْمِ الْهَيْئَةِ وَالْهَوَاءِ الْمَكِيفِ

بالنغمات والإيقاعات في الموسيقى ، فهذه الأمور منحصرة بالعدد والمقدار المبحوث عنهما
 في الحساب والهندسة كما فسرها بقوله : التّي يُنظَرُ فيها في الحساب والهندسة
 والموصول بصلته صفة للأمر وقوله : هي أيضاً قبل الطبيعة فيجب أن يكون
علم الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة ووجه التشكيك في العدد
 ظاهر لعدم تعلّقه في الوجود والحد بالطبيعة فهو كالأمور العامة . وأما في المقدار فقليل
 إنّه لاشارك اسمه في المعنى المتعارف والصورة الجسميّة كما يظهر من جواب الشيخ فإنّ
 تقدّمها وتأخّرها بالقياس إلى الطبيعة بالإعتبارين ظاهر ، وقيل إنّه لتجرّد المقدار
 المحض بالمعنى المتعارف عن المادّة في الحدّ والوهم وهو ظاهر . وفي الخارج أيضاً عند من
 يرى أنّ للتعليميّات وجوداً مفارقاً عن عالم الطبيعة وهو كما ترى .

ثمّ السّؤال على ما قرّرناه يكون إيراداً على تعريف الالهى بعدم الإطراد أو لما
 ذكر في وجه التسمية ما هو ملخص تعريفه أعني العلم بالأمور التي قبل الطبيعة بالذات
 أو العموم لرجوعه إلى العلم بما لا يفتقر إلى المواد المحسوسة فكان التّلازم سلامته عن النقص
 مع أنّه كان ظاهراً منتقض الطرد فوجب إيراد ذلك والجواب عنه .

ثمّ لافرق بين جعله إيراداً على تعريف العلم وعلى تعريف ما يبحث عنه فيه
 لتلازمهما ، وبذلك يندفع ما قيل إنّ الكلام في وجه التسمية لافي التعريف ، فلا يناسب
 الإيراد عليه . وعلى هذا فليس المراد من قوله : « فيجب أن يكون » إلخ وجوب تسمية
 العلمين بعلم بعد الطبيعة لعدم ترتبه على سابق كلامه بل وجوب كونها منه على أنّه في
 بعض النسخ علم ما قبل الطبيعة . وقيل السّؤال إيراد على وجه التسمية بما بعد الطبيعة وما قبلها
 أو بالأوّل فقط إذ التسمية إنّما وقع به لا بالثاني بصدقه على العلمين فكان التّلازم تسميتها
 به أيضاً فلا يطرّد التسمية . وردّ بأنّها أمر لفظي لا يليق بالإيراد عليه في المباحث العقلية
 مع أنّه يكنى فيها أدنى مناسبة ولا يلزم فيها الإطراد والإنعكاس . وأيضاً كلّ من القبلية
 والبعديّة يكون حقيقياً وإضافياً والتسمية باعتبار المعنى الحقيقي الثابت للإلهي دون غيره ،
 وقيل الإيراد على وجه التسمية بأنّ المقدار والعدد أيضاً بعد الطبيعة في مشاهدتنا وعلى ما يفيد

- قوله: «أما الذى يستحقّ» الخ من أنّ الإلهىّ يبحث عمّا يتقدّم على الطّبيعة بالذّات أو العموم وما سواه لا يبحث عن ذلك بأنّهما أيضا متقدّمان عليها بأحد الاعتبارين ، وكان قوله: «أولا قبل الطّبيعة» و آخرها «مابعد الطّبيعة» إيماء إلى الوجهين ، وحاصله ٣ أنّه إيراد على وجه التّسمية وعلى ما ذكرناه أيضا أعنى تعريف العلم أو موضوعه ، وقد عرفت ما فى الأوّل . وقيل ، منشاء السّؤال وإن كان لفظيا هو سبب التّسمية ، لكن لما ذكر أنّ موضوع هذا العلم مالا يتعلّق بالطّبيعة دلّ بالمفهوم على أنّ غيره من ٦ العلوم ليس كذلك فورد السّؤال بأنّ العلمين أيضا يبحثان عما لا يتعلّق بهما ، ويمكن إرجاعه إلى ما ذكرناه . وقيل ، إنّه إيراد على قوله: «وأما الذى يستحقّ» إذ لم يورد فى ضمن الدّلائل ما يدلّ على أنّ المقدار والعدد بعد الطّبيعة فى مشاهدتنا ولا فى الجواب أيضا ٩ إيماء إلى ذلك فإنّ أراد أنّه إيراد على ما يفهم منه ليكون إيرادا على تعريف العلم أو موضوعه كما هو الظاهر رجع إلى ما ذكرناه ، وإن أراد أنّه على التّسمية بما قبل الطّبيعة فضعفه ظاهر . ثمّ أجاب مبتدأ بدفع النّقض بالهندسة لكونه أسهل فقال : وَالَّذِى يَجِبُ أَنْ ١٢ نَقُولَهُ فِى هَذَا التَّشْكِيكِ وفى بعض النّسخ «الشّكّ» وفى بعضها «التّشكل» وهو بمعنى الإشكال يقال : «اشكل الأمر» التّبس كشكل وتشكل هو أنّه أما الهندسة فَمَا كَانَ النَّظَرُ فِيهِ مِنْهَا أى البعض من الهندسة الذى كان النّظر فيه إِنَّمَا هُوَ فِى ١٥ الْخُطُوطِ وَالسُّطُوحِ وَالْمُجَسَّمَاتِ أى الأجسام التّعليميّة كالمربّع والمكعب و أمثالها ، فَمَعْلُومٌ أنّ موضوعه وهو هذه الثلاثة غَيْرُ مُفَارِقٍ لِلطَّبِيعَةِ فِى الْقِيَامِ لعدم تحقّق شيء منها بنفسه وعروضها للجسم الطّبيعىّ الذى هو المراد بالطّبيعة ١٨ هنا فلا يتقدّم عليها بالذّات أو العموم ، فَالْأَعْرَاضُ اللَّازِمَةُ لَهُ أى أحواله المحمولة أولى بِذَلِكَ أى بعدم المفارقة لتضاعف افتقارها إلى المحلّ لأنها لا يفارق موضوعها الذى لا يفارق محلّه ، وهذا ناظر إلى أنّ الإفتقار وعدمه فى تعريف أقسام الحكمة وصف ٢١ للمحمول كما سبق ، وَمَا كَانَ مَوْضُوعُهُ الْمَقْدَارُ الْمُطْلَقَ من دون تقييده بأحد الثلاثة فَيُؤْخَذُ فِيهِ الْمَقْدَارُ الْمُطْلَقُ على أنّه مُسْتَعِدٌّ لِأَيَّةِ نِسْبَةٍ اتَّفَقَتْ

من النسب المختلفة كالتضعيف والتنصيف والتثليث والتربيع والتجدير والمساوات والمفاضلة وغير ذلك فهو عرض متقوم بالمادة ولا يخرج عن الثلاثة فلا يفارق الطبيعة .
 ٣ وحاصله أن البحث في الهندسة إما عن الخط والسطح والجسم التعليمي أو عن المقدار المطلق المتناول لها ، فعلى الأول لانقض ضرورة افتقار الثلاثة إلى المادة وكذا على الثاني ، لأن موضوع الهندسة هو المقدار المستعد للتقدير والنسب والأشكال المختلفة وهو لا يفارق الطبيعة كأنواعه الثلاثة .
 ٦

ثم لما كان للمقدار معنى آخر يفارقها ويتقدم عليها بالذات وهو الصورة الجسمية المقومة للجسم الطبيعي وكان منشاء الإيراد اشتراك لفظ المقدار بين هذا المعنى والمعنى الأول المتعارف أشار إلى أن موضوع الهندسة هو الأول دون الثاني ، والبحث عنه في الإلهي دونها ، لأنها يبحث عن المقدار المعرض للتقدير والنسب والأشكال المختلفة وما هو كذلك هو الأول دون الثاني إذ الصورة الجسمية بذاتها ليست مستعدة لهذه الأمور وإنما يستعد لها بعروض المقدار بالمعنى الأول لها وإلى هذا أشار بقوله : وَذَلِكَ أَيْ الْإِسْتِعْدَادُ لِأَيَّةِ نِسْبَةٍ لَيْسَ لِلْمِقْدَارِ بِمَا هُوَ لَفْظَةً « مَا » مَوْصُولَةٌ أَيْ بِمَعْنَى الَّذِي هُوَ مَبْدَأٌ لِلطَّبِيعِيَّاتِ وَصُورَةٌ بَلْ بِمَا هُوَ مِقْدَارٌ وَعَرَضٌ وَهُوَ الْمَعْنَى الْمُتَعَارَفُ . وَقَدْ عَرَفْتَ فِي شَرْحِنَا لِلْمَنْطِقِيَّاتِ وَالطَّبِيعِيَّاتِ الْفَرْقَ بَيْنَ الْمِقْدَارِ الَّذِي هُوَ بَعْدُ الْهَيُولَى مُطْلَقًا أَعْنَى الصُّورَةَ الْجَسْمِيَّةَ وَبَيْنَ الْمِقْدَارِ الَّذِي هُوَ كَمٌ وَعَرَفْتَ أَنَّ إِسْمَ الْمِقْدَارِ يَقَعُ عَلَيْهِمَا بِالِاشْتِرَاكِ ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَيْسَ مَوْضُوعُ الْهَنْدَسَةِ بِالْحَقِيقَةِ هُوَ الْمِقْدَارُ الْمُقَوَّمُ لِلْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ بَلْ الْمِقْدَارُ الْمُقُولُ عَلَى الْخَطِّ وَالسَّطْحِ وَالْجِسْمِ التَّعْلِيمِيِّ ، وَهَذَا هُوَ الْمُسْتَعِدُّ لِلنَّسَبِ الْمُخْتَلِفَةِ دُونَ الْمُقَوَّمِ لِلْجِسْمِ هَذَا .

وقيل : الفرق الذي ذكره بين المعنيين في العلمين هو أن الجسم الذي يتقدم على الطبيعة ويقوم الهیولی جوهر يفرض له أبعاد ثلاثة متقاطعة على قوائم أى امتدادات مطلقة لا يتعين لها حد ومرتبة من القصر والطول ، فالأجسام بأسرها فيها مشتركة ولا يحصل

بينها لأجلها مخالفة ، والجسم بهذا المعنى غير قابل لشيء من النسب المذكورة ، والجسم الذى يتأخر عن الطبيعة ويتقوم بالمادة هو القابل للأبعاد المحدودة المعينة والنسب والأشكال المختلفة وهو الذى يوجد فيه الجزء العاد بالقوة ويبحث عن أحواله المهندسون وكذلك السطح الذى قبل الطبيعة وهو الطبيعى غير السطح التعليمى الذى ينظر فيه المهندس إذ له صورة غير الكمية وهى أنه بحيث يصح أن يفرض فيه بعد ان على الصفة المذكورة وذلك لأنه نهاية ما يصح فيه فرض أبعاد ثلاثة ، وأما التعليمى فهو كمية الطبيعى ونسبته إليه كنسبة جسم التعليمى إلى الطبيعى وكذلك الخط له معنيان أحدهما مطلق البعد الواحد الذى لا يقبل النسب المختلفة ، والثانى ما يقبلها فيكون الجسمية التى من باب الكم وإن كانت من لوازم الجسمية التى هى الصورة ضرورة ما يلزمها من التناهى والتحديد لكن صورة الجسم إذا جرّدت بكميتها أو جرّدت منها الكمية مأخوذة فى الذهن ستمى المجرد جسما تعليميا .

١٢ وقوله : « فيكون الجسمية » الخ قيل وجه ربط الوصل والإستدراك فيه أنه دفع لتوهم كون الصورة الجسمية المجردة على الإطلاق جسما تعليميا نظرا إلى عدم انفكاكها عنه .

١٥ وحاصل الدفع أن الجسمية بمعنى الكم وإن كانت لازمة للجسمية بمعنى الصورة نظرا إلى اقتضاء الثانية للتناهى المستلزم للأولى إلا أنه لا يمكن حينئذ أن يقال إن الثانية على الإطلاق جسم تعليمى ، بل نقول إنها إذا جرّدت من المادة مع كيتها اللازمة لها فهو جسم تعليمى ، أو إن كيتها إذا جرّدت عنها فى الذهن لاستحالة تجرّدها عنها فى الخارج فهى جسم تعليمى لأن تجرّد الكم عنها فى الذهن ممكن وإن لم يمكن العكس . ولا يخفى أن الشق الثانى صحيح وفى الأوّل نظر ، إذ الصورة الجسمية سواء أخذت مجردة أو مع الكمية لا يصدق عليه الجسم التعليمى لأنه مجرد الكمية والصورة جوهر فكيف يجتمعان . و

٢١ أيضا لو كان مجرد الكمية تعليميا كما فى الثانى كيف يكون الصورة معها تعليميا إذ الكل غير الجزء فالشقتان متدافعان . ثم ما ذكره الموجه من إمكان تجريد الكم من الصورة

٣ في الذّهن دون العكس محلّ نظر إذ لو لم يمكن تصوّر الجسمية الطّبيعية بدون الكميّة لم يحصل بينهما تفرقة وكانت الكميّة جزء لحقيقتها لا لازمة لها ، فالأظهر إمكان تجريد كلّ منهما على الآخر وعلى هذا كان الصّواب أن يقتصر في دفع التّوهم على ذلك من دون التعرّض للشّق الأوّل .

٦ ثمّ هذه العبارة في نسخ الشفاء هكذا : « فيكون الجسمية التي من باب الكميّة يلزم الجسمية التي هي الصّورة ضرورة ما يلزم الجسم من التّحدّد ويكون صورة الجسم إذا جرّدت بكميّتها أوجرّدت منها الكميّة مأخوذة في الذّهن تسمّى المجرّد جسيماً تعليمياً ، وعلى هذا وإن كان وجه الإرتباط ظاهراً إلّا أن ما ذكرناه وارد أيضاً » .

٩ ثمّ ما ذكره القائل المذكور من كون الخطّ أيضاً على قسمين ليس في عبارة الشيخ وكأنّه تركه على المقايضة وعبارته في السّطح هكذا : « والسّطح أيضاً له صورة غير الكميّة التي فيه وتلك الصّورة هي أنّه بحيث يصبح أن يفرض فيه بعدان على الصّفة المذكورة و ١٢ وذلك له لأجل أنّه نهاية شيء ما يصبح في ذلك الشيء فرض ثلاثة أبعاد كذلك .

فإذا عرفت ذلك فأعلم ، أنّ المستفاد من كلامه هنا أنّ المقدار الذي يتقدّم على الطّبيعة ويقومها وليس موضوع الهندسة هو الصّورة التي هي بعد الهيولى وامتداده وغير قابل لشيء من النسب والمقدار الذي يقارن الطّبيعة وموضوع الهندسة هو عرض قابل لكلّ نسبة في العلمين أنّ الأوّل جوهر يفرض له أبعاد مطلقة والثاني عرض يتقوم بالمادّة ويقبل الأبعاد المحدودة والنسب المختلفة ، وجعل التّعليمي قابلاً للأبعاد مع أنّه نفسها مبنيّ على المساحة المشهورة وجعل مجموعها بمنزلة شيء يقبل كلّ واحد منها ، ومثال الكلامين واحد ولا فرق إلّا في أخذ اطلاق الامتداد وتعيينه في الفرق المذكور في العلمين وعدمه في المذكور هنا ، بل لا يبعد استفادته ههنا أيضاً أو ذكر في الأوّل أنّه بعد الهيولى ، وظاهر أنّ المراد به البعد المطلق وفي الثاني أنّه مستعدّ لأية نسبة اتفقت وذلك فرع البعد المحدود دون المطلق إذ لا معنى للحكم على الكلّي بأنّه أزيد أو نقص ، وعلى هذا فحوالة الفرق إلى العلمين لزيادة توضيحه فيهما ، فمحصل الفرق أنّ الصّورة الجسمية جوهر قابل

للبعد المطلق متناها كان أو غير متناه ، والجسم التعليمي نفس هذا البعد وهو المقبول والعرض .
فان قيل : لو كان الإمتداد المأخوذ في حدّ الطبيعي هو عين التعليمي فالمراد به إما
الامتداد المطلق أو المعين ، فعلى الأوّل لا وجه لأخذ التعيين فيه وعلى الثاني وجب أخذه
في حدّ الطبيعي .

قلنا : حقيقة التعليمي هو الإمتداد المطلق متناها كان أو غير متناه ، وقبوله التحدّد
والتقدير والنسب المذكورة من لوازمه الذّاتية فهو القابل لها بذاته ، وحقيقة الصّورة الجسميّة
هي الجوهر وقبوله للبعد المطلق من لوازمه الذّاتية فهو القابل له بذاته وليس قابلا باعتبار
ذاته للتحدّد والتقدير والنسب المذكورة بل قبوله لها بواسطة الأبعاد إذ لا يقال للجسم
إنّه باعتبار قابليته للأبعاد زايد أو ناقص بل يقال إنّه كذلك باعتبار نفس الأبعاد ، فالقابل
بذاته للتحدّد والتقدير وما يلزمهما من النسب المختلفة هو التعليمي دون الطبيعي وإن لم
ينفكّ عنه نظرا إلى ان لازم اللازم لازم ، فالمراد أنّه لا يقبل تعيين الإمتدادات والنسب
بذاته بل بواسطة الأبعاد التي هي قابلة لها بالذّات وموضوع الهندسة هو العرض القابل لها
بالذات دون الجوهر القابل لها بالعرض .

وإذا عرفت الفرق بين الجسمين فقس عليه الفرق بين السّطحين والخطّين ، فإنّ
السّطح له اعتباران : أحدهما الطبيعيّ الذي ينتهي إليه الجسميّة الطبيعيّة المعروضة
للتعليمي المتناهي فان معروضيّةها له بوجوب انتهاء بانتهائها ونهايتها غير ذاتها وهو السّطح
الطبيعيّ أي ما يمكن أن يفرض فيه بعدان والجسم التعليمي المتناهي أيضا له نهاية غير ذاته
وهو السّطح التعليمي أي نفس البعدين ولا يمكن اتّحاد النّهائيتين ضرورة ان نهاية المعروض
للأبعاد غير نهاية نفسها ، فنهاية الطبيعيّ الذي ليس كما قابلا للتقدير والنسب
المذكورة بذاته بل باعتبار عروض السّطح التعليمي له ونهاية التعليمي الذي هو كمّ
قابل لها بذاته باعتبار جهتين ومعلوم انّ المهندس لا شغل له بالسّطح بالمعنى الأوّل ،
أو موضوع علمه نهاية الجسم التعليمي القابلة للتحدّد والتقدير والنسب بذاتها ، وكذا
الحال في الخطّين فإنّ الطبيعيّ ما يعرض فيه بعد واحد و هو نهاية السّطح الطبيعيّ ،

والتعليمي هو نفس البعد الواحد ونهاية السطح التعليمي .

- وقد ظهر مما ذكر أن الشيخ هنا تعرض للفرق بين المقدارين وجعل أحدهما الصورة
 ٣ الجسميّة والآخر مجموع الثلاثة فيكون المقدار مشتركاً بين أمور أربعة وفي العلمين فرق الثلاثة
 الطبيعيّة عن الثلاثة التعليميّة فيكون المقدار مشتركاً بين أمور ستة يكون موضوع الهندسة
 هو الثلاثة الأخيرة منها دون الأولى ، وكأنّه لم يتعرّض هنا للسطح والخطّ الطبيعيّين
 ٦ وإخراجهما عن موضوعيّة الهندسة لوضوح الحال وبيانها في العلمين ، أولانّ عروض
 الشكّ إنّما كان لأجل الصّورة الجسميّة المقوّمة للطبيعة دون السطح والخطّ لأنّهما بأيّ
 معنى أخذ عرضان متأخّران عن الطبيعة فلا يحصل شكّ باعتبارهما حتّى يفتقر إلى
 ٩ الفرق وتعيين المعنى الموضوع للهندسة .

- ثمّ الناقل المذكور كأنّه فهم ممّا نقله أنّ الفرق بين الثلاثة الطبيعيّة والثلاثة
 التعليميّة إنّما هو بالتعيين وعدمه ، فإذا أخذ الجسم غير معيّن كان هو الطبيعيّ المفارق
 ١٢ عن المادّة ولم يكن موضوع الهندسة لعدم قبوله حينئذ نسبة من النسب وإذا أخذ معيّناً
 كان هو التعليميّ المقارن ، والموضوع لقبوله التقدير وكلّ النسبة . وقس عليه الفرق بين
 السطحين والخطّين ولذا أورد على كلامه في الالهيات بأنّ ما ذكره من الفرق هنا في نفس
 ١٥ المقدار ذكره في العلمين في أنواعه الثلاثة أيضاً علم حكم هنا بمقارنة جمعها للطبيعة
 دون المقدار نفسه مع أنّها متّحدة الوجود معه لأقوام له إلّا مع واحد منها ، إذ كلّ منها
 مجعول معه بجعل واحد ولا يكون للمقدار بما هو وجود إلّا بواحد منها كما هو شأن الجنس
 ١٨ مع الأنواع البسيطة فكيف جوّز مفارقة المقدار المطلق عن الطبيعة ولم يجوّز مفارقة أنواعه
 الثلاثة عنها مع أنّه لأقوام له إلّا باحدها ، على أنّ الحقّ أنّ لكلّ منها إمكان التّحقّق
 في غير هذا العالم مفارقاً عن الطبيعة ولا يخفى ما في حمله وإيراده . أمّا الأوّل ، فلانّ التّفارقة
 ٢١ بين الثلاثة الطبيعيّة والثلاثة التعليميّة إنّما هو بما ذكرناه لا بالتعيين وعدمه ، إذ الجسميّة
 الطبيعيّة جوهر والتعليميّة عرض ، ولا معنى لكون الواحد جوهرأ وعرضاً بالإعتبارين .
 وقد قال الشيخ في المنطق في أثناء هذا البحث ، والمعنى المعروض للتقدير في الأبعاد

الثلاثة مقدّر محدود فهو العرض الذي من باب الكمّ ، وهذا ظاهر في أنّ الكمّ يمكن أن يكون غير معيّن فلا يكون الفرق بينه وبين الصّورة بالتّعيين وعدمه إلّا ان يراد بالمحدود وغير المحدود المتناهي وغير المتناهي لا المعيّن وغير المعيّن ، ويقال انّ غير المتناهي أيضا معيّن فالمراد انّ الصّورة الجسميّة ما لا يعيّن فيه لا باعتبار التّناهي ولا بعدمه والجسم التّعليميّ ما اخذ فيه التّعيين إمّا بالتّناهي أو بعدمه . وأيضا على هذا الحمل كلّ من نفس الابعاد والجوهر المعروض لها هو ان أخذ غير معيّن كان مقوّمًا للطّبيعة خارجا عن موضوع الهندسة وإن اخذ معيّنًا كان عارضا لها وموضوعا ، ومع هذا فساد لا يساعده كلام الشيخ ، وأيضا موضوعات ساير العلوم يمكن أن يؤخذ غير معيّن فيلزم أن يرد النّقض بها ، ويجاب بالتزام دخولها من هذه الجهة في الالهيّ وهو باطل .

فان قيل : قول الشيخ في الجسم : « ضرورة ما يلزمها من التّناهي والتّحديد » ، وقوله في الخطّ : « أحدهما البعد المطلق الواحد » إلى قوله : « ذراعين » يدلّ على أنّ الفرق بالإطلاق والتّعيين

قلنا : قد تقدّم إنّ القول الثّاني ليس في كلام الشيخ وإنّما نقله الناقل المذكور الأوّل ليس فيه لفظ التّناهي في النّسخ المتداوله وإنّما فيه التّحدّد فقط ، والمراد به التّقدير والمساحة وعبارته في السّطح كما تقدّم منطبقه على ما ذكرناه وكأنّ وجود هذه الزّيادة في نسخة الناقل صار باعثاله على الحمل المذكور أو بعد فهمه ذلك من كلام الشيخ تصرّف فيه بهذه الزّيادة .

وأما الثّاني ، فلان الشيخ لم يفرّق بين الثلاثة الطّبيعيّة والثلاثة التّعليميّة بالإطلاق والتّعيين كما فهمه القائل حتّى يقال إنّ المقدار ليس له إلّا هذه الأنواع الثلاثة فقارنتها مطلقا يستلزم مقارنته ومفارقته مطلقا يستلزم مفارقتها مطلقة ، إذ المقدار الذي قال الشيخ بمفارقته هو الصّورة الجسميّة دون ما هو جنسها ، وهي لو كانت متّحدة مع الجسم التّعليميّ بالذّات ومخالفة له بالإعتبار لورد ما ذكره ليس الأمر كذلك بل هي مغايرة له بالذّات على أنّه لم يقل بمفارقتها بل بتقدّمها بالذّات على الطّبيعة وكأنّ القائل أيضا أراد بها التّقدّم .

فإن قيل : مراده من الإيراد أن الشيخ لما فرق في العلمين بين السطحين والخطين أيضا فلم يجب فيهما هنا أيضا بمثل ما أجاب به في الجسم بأن يقول لهما أيضا معنيان أحدهما موضوع الهندسة دون الآخر . ٣

قلنا : كلامه لا ينطق عليه مع أن جوابه حينئذ أن عروض الشكك أنها كان لأجل حمل المقدار على أحد معنييه وهو الجوهر المقوم للطبيعة بخلاف السطح والخط فإنهما بأي معنى أخذ عرضان غير مقومين لها فلا يحصل شكك باعتبارهما حتى يفتقر إلى الجواب بالفرق . ٦

فإن قيل : قد تقدم أن الطبيعة هنا بمعنى الجسم المحسوس مع الأعراض فيكون العرض مقوما له . ٩

قلنا : مرادهم هنا من تقوم الطبيعة وعدمه تقوم أصل الجسم أو المادة لا ماخوذا مع العوارض وإلا كانت الكيفيات المحسوسة مقومة للطبيعة وكان البحث عن غير الوجود من أحوالها أيضا في الإلهي هذا ، وما ذكر من ثبوت السطحين والخطين وعدم اتحادهما وكون التعليمي كما ونهاية للجسم التعليمي والطبيعي غير كم ونهاية للجسم الطبيعي . ١٢

قد عرفت أنه يستفاد من كلام الشيخ وقد صوبه أكثر الناطرين في كلامه وبعضهم على أن المتحقق في كل جسم ليس إلا سطح واحد هو نهاية التعليمي بالذات لعروض التناهي له بذاته وللطبيعي بالعروض لعروض التناهي له بواسطة التعليمي ولافساد في كون شيء واحد نهاية لهما بأن يكون نهاية لأحدهما بالذات وللآخر بالعرض . ١٥

واحتج على الاتحاد بأنه لولاه فالطبيعي المغاير للتعليمي الذي هو الكم إما يكون جزء للجسم أولا والأول باطل إذ كل جزء منه منقسم بالقوة في جميع جهاته إلى غير النهاية وقابل الإنقسام في العمق لا يكون سطحاً ، وعلى الثاني إما يكون جوهرًا أو عرضاً فعلى الأول يلزم وجود السطح الجوهرى إذ نهاية المنبسط في جميع الجهات مع جوهريته وعدم جزئيته له يكون جوهرًا متكتمًا متعددًا في جهتين وما هو إلا السطح الجوهرى . وقد بين استحالة ٢١

مع أن القائل بالتعدد اعترف بعرضية السطحين ، وعلى الثانى يكون عرضا غير الكمية
إذ العرض عدم كونه كمّا وغير الكمّ من انواع الأعراض لا يمكن أن يكون بذاته ذا بعدين
ونهاية للمنبسّط فى جميع الجهات ، إذ لو فرض أن النهاية بعض أنواع الكيف كاللون أو
الرائحة نقول انبساط اللون بتبعية انبساط محله فمحله المنبسّط فى الجهتين إن كان جزء
من ذلك الجسم وكان انبساط اللون بحسب المنبسّط انبساط ذلك الجزء أو ما حلّ فيه ، فقد
علم عدم كون مثله نهاية وإن لم يكن جزء فإن كان جوهرًا لزم السطح الجوهريّ وإن
كان عرضًا فلكمّه وانبساطه فى جهتين يكون هو النهاية من دون مدخلة اللون من حيث
هو فى النهاية لحصول الانتهاء وإن زال اللون وانعدم ، وكذا الحكم فى سائر الكيفيات وما
فى أنواع المقولات . فظهر أن اعتبار السطحين لا وجه له وإذا اتحد السطح فاتّحد
الخطّ وعدم تعدّده ظاهر انتهى .

وفيه أن بعد ثبوت التعدد فى الجسمين فلا ريب فى ثبوته فى السطحين إذ لكلّ منها
نهاية وكما من الجسمين متغايران مع عدم انفكاك الطبيعىّ عن التعليمى فى الخارج فكذلك
الحكم فى نهايتهما والتفرقة بينهما غير معقولة . وما أورده من الإحتجاج ساقط إذ السطح
الطبيعىّ بالنظر إلى ذاته الجوهرية لا يكون له كمية وانبساط فى جهتين حتى يكون سطحًا
جوهريًا وما لا ينفكّ عنه من الانبساط ليس داخلًا فى حقيقته حتى يثبت له الكمية ومجرد
عدم الانفكاك لا ينافى التعدد والمغايرة وقس على ذلك حكم الخطّين .

وأما العدّدُ فالشبهةُ فيه أكّدُ لتقدّمه على الطبيعة بالوجود لوجود بعض

أفراده قبلها وهو المفارقات وبالعموم لعروضه المفارقات أيضًا وتاخّر معرفته عنها ،
فالإشكال يرد به عن وجوه :

قيل : بعد تعليل التاكّد بالوجه الأوّل أن القبليّة والبعدية يكون حقيقةً وإضافيّةً
فالقبل الحقيقىّ ما لا قبل قبله والبعد الحقيقىّ ما لا بعد بعده ، فتسمية الإلهىّ بعلم ما قبل
الطبيعة وما بعدها بالإعتبارين بملاحظة المعنى الحقيقىّ إذ حقيقتيهما إنّما هو لموضوعه وهو
الموجود المطلق إذ لا شىء قبله ولا بعده ، والثابت لموضوع التعليمى هو الإضافيتان

على أن التسمية يكفي فيه أدنى مناسبة ، ولا يلزم منها الإطراد والإنعكاس قبل ثبوت
القبليّة الحقيقية للموجود على الطبيعة ، إذ لا أعمّ منه وأما بعديته الحقيقية فلا وجه له .

قلنا : وجهه كما ظهر عدم موجود بعده على أن المراد من حيث موضوعيته
للإلهي له بعدية حقيقية بالقياس إلينا بمعنى أن علمه في الوضع والتعليم بعد سائر العلوم
ولاريب في ثبوت ذلك . ولا يخفى أن هذا الجواب إنما يدفع الإيراد إذا كان نقضا على
التسمية لا على تعريف الإلهي أو موضوعه وقد تقدّم ما فيه .

ثم أجاب عن البعض بالعدد أولا بجواب مقنع بقوله : وَيُشْبِهُ فِي ظَاهِرِ
النَّظَرِ أَنْ يَكُونَ عِلْمُ الْعَدَدِ هُوَ مِنْ عِلْمِ مَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ
عِلْمُ مَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ إِنَّمَا يُعْنَى بِهِ شَيْءٌ آخَرٌ وَهُوَ عِلْمُ مَا هُوَ مُبَايِنٌ
مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ لِلطَّبِيعَةِ كَالْوَاجِبِ وَالْعُقُولِ فَيَكُونُ قَدْ سُمِّيَ هَذَا الْعِلْمُ
بِأَشْرَفِ مَا فِيهِ كَمَا يَسْمَى هَذَا الْعِلْمُ بِالْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ أَيْضًا ، لِأَنَّ
الْمَعْرِفَةَ بِاللَّهِ تَعَالَى هُوَ غَايَةُ هَذَا الْعِلْمِ . وَكَثِيرٌ أَمَا يُسَمَّى الْأَشْيَاءُ مِنْ
جِهَةِ الْمَعْنَى الْأَشْرَفِ وَالْجُزْءِ الْأَشْرَفِ وَالْجُزْءِ الَّذِي هُوَ كَالْغَايَةِ فَيَكُونُ
كَأَنَّ هَذَا الْعِلْمَ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي كَمَا لَهُ وَأَشْرَفُ أَجْزَائِهِ وَمَقْصُودُهُ
الْأَوَّلُ هُوَ مَعْرِفَةُ مَا يَفْصِقُ الطَّبِيعَةَ مِنْ كُلِّ وَجْهِ ، وَحِينَئِذٍ إِذَا كَانَتْ
التَّسْمِيَةُ مَوْضُوعَةً بِإِزاءِ هَذَا الْمَعْنَى لَا يَكُونُ لِعِلْمِ الْعَدَدِ مُشَارَكَةٌ
لَهُ فِي هَذَا الْإِسْمِ .

اعلم أن هذا الجواب يمكن أن يقرّر بوجوه :
الأول ، أن يكون المراد منه أن تسمية الإلهي بعلم ما بعد الطبيعة باعتبار كونه
علما بالمفارق عن الطبيعة من كل وجه كالواجب والعقول وبعض ما يعلم فيه ، وإن لم يكن
كذلك إلا أن يكون بعضه كذلك يكفي لهذه التسمية ، لأنها باعتبار بعض الأجزاء
تسمية للشيء باسم أشرف أجزائه ، فكأنّه قيل هذا العلم يسمّى بعلم ما بعد الطبيعة لأن
أشرف أجزائه يفارقها من كل وجه ، وعلى هذا يكون جوابا عن الإيراد إذا كان نقضا

على التسمية بما بعد الطبيعة ، وقد عرفت ما فيه .

- لا يقال : العدد كالموجود المطلق فى كون بعض افراده وهو الواجب والعقول مفارقا
 ٣ عن الطبيعة من كل وجه مما ذكره فى الإلهى من كون التسمية لكونه علما بالمفارق من
 كل وجه وصدق ذلك باعتبار بعض أجزائه يجرى فى علم العدد أيضا إذ المفارقات المحضة
 أفراد حقيقة للموجود ، فيجرى فى علمه الاعتبار المذكور ، وليست أفرادا للعدد حتى
 ٦ يجرى فى علمه ذلك بل هو كسائر الأمور العامة مفهوم عام فى ضمن كل من المفارقات
 والمقارنات حصّة منه ولا يوجد له فرد حقيقى يكون مفارقا بالكلية . نعم يرد عليه ان العدد
 إذا كان كالأموال العامة فيجوز أن يكون مثلها فى كون علمه من أجزاء الإلهى ولا يكون
 ٩ التسمية باعتباره بل باعتبار أشرف أجزائه .

- الثانى ، أن يراد بالتسمية فى قوله : « ستمى هذا العلم » وقوله : « إذا كانت التسمية »
 وقوله : « هذا الاسم التسمية بالمفارق للطبيعة من كل وجه » أو بعلم ما قبل الطبيعة حتى
 ١٢ يكون محصل الجواب أن المراد بعلم ما بعد الطبيعة أى الإلهى هو العلم بالأمور المفارقة عن
 الطبيعة من كل وجه ، وصدق المفارقة الكلية باعتبار أشرف أجزائه ، أو صدق علم ما قبل
 الطبيعة اللّازم من صدق العلم بالأمور المفارقة من كل وجه بالإعتبار المذكور ، فكأنه قيل فى
 ١٥ تعريفه هو العلم الذى أشرف أجزائه يفارق الطبيعة من كل وجه ، وعلى هذا يكون
 جوابا عن الإيراد على فرض كونه نقضا على تعريف الإلهى أو موضوعه لاعلى مجرد
 التسمية كما لا يخفى وجهه . فالحمل عليه أنسب إلا أنه يرد عليه مثل الإيراد المذكور
 ١٨ فيكون جديلا ، ولذا عدل عنه الشيخ إلى ما يذكره من بيان المحقق .

- الثالث ، علم العدد لما كان على قسمين : أحدهما ما يبحث عن العدد المطلق ، وثانيهما
 ما يبحث عن العدد فى المادة ، والسائل أجمل فى السؤال ولم يبين أن النقض بالاول أو الثانى .
 ٢١ فالشيخ أجاب بأن السائل إن أراد بعلم العدد القسم الأول فهو من الإلهى
 ولكن تسميته لا باعتباره كسائر الأمور العامة بل باعتبار أشرف أجزائه وهو المفارقات
 المحضة ، وإن أراد الثانى فالجواب ما ذكره من البيان المحقق وهو مردود بعدم مطابقته

لكلام الشيخ ، إذ قوله : « إلا أن يكون علم مابعد الطبيعة » الخ صريح في خروج علم العدد منه وإلا لم يصح الإستثناء ، وكذا قوله : « فحينئذ إذا كان » الخ ، وقوله : « ولكن البيان المحقق يشعران بخروجه عنه » ثم الجواب المذكور لما لم يكن تحقيقاً إذ لو كان جواباً عن النقص على التسمية فمع ورود الإيراد المذكور عليه لا يدفع عمدة الاشكال وهو أن هذا العلم يبحث عما يتقدم الطبيعة بالذات أو العموم ولا يبحث عنه في غيره ، والعدد له التقدم بالعموم فيجب أن يبحث عنه فيه دون علم آخر هو الحساب وإن كان جواباً عن النقص على تعريف العلم وموضوعه فمع ورود الإيراد المذكور يوجب تقييداً في التعريف مخالفاً لكلام الجماعة فعدل عنه إلى الجواب الحقيقي وقال فهذا هذا أى الجواب الذى ذكرناه هو هذا الذى تراه إشارة إلى ضعفه أو هو الذى قصدناه هنا . ويحتمل عدم الحمل الإشارة الثانية تأكيد الأولى حتى يكون المعنى فخذ هذا أو مضى هذا .

وَلَكِنَّ النَّبْيَانَ الْمُحَقَّقِينَ لِيَكُونَ عِلْمُ الْحِسَابِ خَارِجاً عَنْ عِلْمِ

مَابَعْدَ الطَّبِيعَةِ ، و« المحقق » إما بالكسر أو الفتح و« لكن » على الأول متعلق به وعلى الثانى بالبيان وهو أنه سيظهر لك أن موضوعه ليس هو العدد من

كُلِّ وَجْهِ ، فَإِنَّ الْعَدَدَ قَدْ يُوْجَدُ فِي الْأُمُورِ الْمَفَارِقَةِ كَالْعُقُولِ وَقَدْ

يُوْجَدُ فِي الْأُمُورِ الطَّبِيعِيَّةِ ، وَقَدْ يَعْزُضُ لَهُ وَضْعٌ أَى نِسْبَةٌ كَالزِّيَادَةِ وَ

النَّقْصَانِ وَالِاتِّصَالِ وَالِانْفِصَالِ وَالتَّنْصِيفِ وَالتَّضْعِيفِ وَالضَّرْبِ وَالْقِسْمَةِ وَالْجَذْرِ

وَأَمْثَالَهَا فِي الْوَهْمِ مُجَرَّداً عَنْ شَيْءٍ أَى عَنْ مَعْرُوضٍ هُوَ أَى ذَلِكَ الْعَدَدُ عَارِضٌ

لَهُ وَإِنْ كَانَ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْعَدَدُ مَوْجُوداً أَى فِي الْخَارِجِ إِلَّا عَارِضاً

لِشَيْءٍ فِي الوجودِ أَى الْخَارِجِ بِغْنَى مَوْجُودِيَّتِهِ فِي الْخَارِجِ يَتَوَقَّفُ عَلَى عَرُوضِهِ

فِيهِ لِشَيْءٍ كَانَ وَجُودُهُ بِاعْتِبَارِ وَجُودِ مَوْصُوفِهِ فِيهِ ، وَلَوْ كَانَ الْعَدَدُ مَوْجُوداً فِي الْخَارِجِ

حَقِيقَةً عِنْدَ الشَّيْخِ كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ بَعْضُ كَلِمَاتِهِ فَلَا اشْكَالَ فَمَا كَانَ مِنَ الْعَدَدِ وَجُودُهُ

فِي الْأُمُورِ الْمَفَارِقَةِ امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعاً لِأَى نِسْبَةٍ اتَّفَقَتْ مِنْ

الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ إِذْ مَعْدُودُهُ لَا يَقْبَلُ ذَلِكَ وَيَأْتِي جَلِيَّةُ الْحَالِ فِيهِ بِإِلَّامٍ يَثْبُتُ

- عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ فَقَطُّ عَظَفَ عَلَى قَوْلِهِ: «إِمْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ» وَإِضْرَابٌ عَنِ الْكُونَ
أَوْ تَرَقَّى عَنِ الْإِمْتِنَاعِ أَى بَلْ هَذَا الْعَدَدُ يَثْبِتُ عَلَى الْحَالَةِ أَوِ الْمُرْتَبَةِ الَّتِي هُوَ عَلَيْهَا مِنْ دُونَ قَبُولِهِ
لِلزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ وَسَائِرِ النَّسَبِ ، أَوْ مَعْدُودِهِ لَا يَقْبَلُ الْإِنْفَصَالَ وَالِاتِّصَالَ حَتَّى يَزِيدَ
وَيَنْقُصَ فَيَحْصُلُ الْعَدَدُ ذَلِكَ النَّسْبَةَ بَلْ إِنَّمَا يَجُوزُ عَظْفُ عَلَى الْجُمْلَةِ السَّابِقَةِ أَعْنَى
فَمَا كَانَ مَعَ خَبَرِهِ وَإِضْرَابِهَا عَنْهَا أَنْ يُوضَعَ الْعَدَدُ بِحَيْثُ يَكُونُ قَابِلًا لِأَى
زِيَادَةٍ أَوْ نَقْصٍ وَلِأَى نِسْبَةٍ أَتَّفَقَتْ إِذَا كَانَ ذَلِكَ الْعَدَدُ فِي هَيُولَى
الْأَجْسَامِ الَّتِي هِيَ أَى هَذِهِ الْهَيُولَى أَوِ الْأَجْسَامِ بِالْقُوَّةِ كُلِّ نَحْوٍ مِنَ
الْمَعْدُودَاتِ أَى قَابِلَةٍ لِأَنْ يَكُونَ مِنَ الْمَعْدُودَاتِ الْمُتَّصِلَةِ وَالْمُنْفَصِلَةِ وَالزَّائِدَةِ وَالنَّاقِصَةِ
وَالْمُضْعَفَةِ وَالْمُنْصَفَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ ، أَوْ كَانَ أَى ذَلِكَ الْعَدَدُ وَهُوَ عَظَفَ عَلَى قَوْلِهِ: «إِذَا
كَانَ» فِي التَّوْهِمِ وَفِي الْحَالَيْنِ جَمِيعًا وَهُوَ غَيْرُ مُفَارِقٍ لِلطَّبِيعَةِ ، أَمَّا
فِي الْأَوَّلِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا فِي الثَّانِيَةِ فَلَأَنَّ التَّوْهِمَ لَمَّا كَانَ جَسْمَانِيًّا يَكُونُ مَا فِيهِ مَقَارِنًا لِلطَّبِيعَةِ
وَفِيهِ كَلَامٌ يَأْتِي .
- فَإِذَنْ عِلْمُ الْحِسَابِ مِنْ حَيْثُ يَنْظَرُ فِي الْعَدَدِ إِنَّمَا يَنْظَرُ
فِيهِ وَقَدْ حَصَلَ لَهُ أَى لِلْعَدَدِ وَهَذِهِ الْجُمْلَةُ حَالٌ مِنْ صَمِيرٍ «فِيهِ» الْإِعْتِبَارُ الَّذِي
إِنَّمَا يَكُونُ لَهُ عِنْدَ كَوْنِهِ فِي الطَّبِيعَةِ وَهُوَ كَوْنُهُ قَابِلًا لِلنَّسَبِ الْمَذْكُورَةِ
وَيُشْبِهُهُ أَى وَنَخْتَارُ فَإِنَّ عَادَتَهُ كَمَا صَرَّحَ بِهِ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ أَى يَعْبُرُ عَنْ مَخْتَارِهِ بِمَثَلِ
«يُشْبِهُهُ» وَ«يُظَنُّ» وَ«كَانَ» وَ«لَعَلَّ» وَآمِثَالُهَا أَنْ يَكُونُ أَوَّلُ نَظَرِهِ أَى نَظَرُ عِلْمِ
الْحِسَابِ فِيهِ أَى فِي الْعَدَدِ وَهُوَ خَبَرُ لِقَوْلِهِ «يَكُونُ» ، وَهُوَ أَى الْعَدَدُ فِي التَّوْهِمِ أَى
الْقُوَّةِ الْوَاهِمَةِ وَالْجُمْلَةِ حَالٌ مِنْ صَمِيرٍ «فِيهِ» وَيَكُونُ أَى الْعَدَدُ إِنَّمَا هُوَ فِي التَّوْهِمِ
بِهَذِهِ الصِّفَةِ أَى الْقَابِلِيَّةِ لِأَيَّةِ زِيَادَةٍ وَنِسْبَةٍ أَتَّفَقَتْ لِأَنَّهُ وَهْمٌ لَهُ أَى لِأَنْ هَذَا
الْعَدَدُ الْكَائِنُ فِي الْوَاهِمَةِ تَوْهَمٌ لِذَلِكَ الْعَدَدِ مِنَ الْوَاهِمَةِ ، أَوْ تَوْهَمٌ لِلْوَاهِمَةِ إِيَّاهُ ، أَوْ لَأَنَّ التَّوْهِمَ
الْمُسْتَفَادَ مِنْ كَوْنِهِ فِي التَّوْهِمِ تَوْهَمٌ خَاصٌّ ، وَعَلَى هَذَا فَالْوَهْمُ هُنَا بِالْمَعْنَى الْمَصْدَرِيَّةِ أَى التَّوْهِمِ
وَالظَّرْفُ مُتَعَلِّقٌ بِهِ وَالضَّمِيرُ الْمَنْصُوبُ رَاجِعٌ إِلَى الْعَدَدِ الْكَائِنِ فِي التَّوْهِمِ أَوْ إِلَى التَّوْهِمِ

- المعلوم ، والضمير المجرور راجع إلى العدد الكائن في الوهم أو إلى الوهم الأول الذى
بمعنى الواهمة مأخوذٌ صفة للتوهم عن أحوال الطبيعة وفي بعض النسخ بدون
اللام ، فعلى الأول قوله : لَهُمَا أَنْ يَجْتَمِعَ وَيَتَفَرَّقَ وَيَتَحَدَّدَ وَيَنْقَسِمَ
٣ حال من الطبيعة ، وعلى الثانى صفة لها ، فالمعنى و يشبه أن يكون أول نظر علم الحساب
في العدد حال كونه في الواهمة ويكون العدد فيها موصوفا بالنسب المذكورة إذ كونه في
الواهمة توهم خاص له مأخوذ من أحوال الطبيعة أو العدد الكائن فيها توهمها له أو توهم
٦ لها آياه ، وهذا التوهم مأخوذ عن الأحوال الطبيعة حال كونها من شأنها الاجتماع والتفرق
والتحدّد والقسمة ، أو عن أحوال طبيعة صفتها الأمور المذكورة .
- وقد ظهر من هذا الكلام انّ السبب في كون العدد الذى في الوهم غير مفارق
٩ للطبيعة وقابلا للنسب المذكورة كونه مأخوذا من الطبيعة لا ما هو المشهور من أنّ الواهمة
أيضاً من الطبيعيات فيكون ما فيها غير مفارق عنها وقابلا لتلك النسب ، إذ الأحوال
١٢ التى يبحث عنها في الحساب مستندة إلى الطبيعة التى أخذها الوهم منها لا إلى الطبيعة
التي هي موضوع الوهم .
- فَالْحِسَابُ لَيْسَ نَظَرًا فِي ذَاتِ الْعَدَدِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ
١٥ عن كونه في المادة أو الوهم وَلَا نَظَرًا فِي عَوَارِضِ الْعَدَدِ مِنْ حَيْثُ هُوَ عَدَدٌ
مُطْلَقًا بَلْ فِي عَوَارِضِهِ مِنْ حَيْثُ يَصِيرُ بِحَالٍ يَقْبَلُ مَا أُشِيرَ إِلَيْهِ
من الجمع والتفريق والجذر والقسمة وهو حينئذٍ مادّي أو وهمي إنساني يستند
١٨ إلى المادة ، وَأَمَّا النَّظَرُ فِي ذَاتِ الْعَدَدِ وَفِيمَا تَعْرِضُ لَهُ مِنْ حَيْثُ لَا
يَتَعَلَّقُ بِالْمَادَّةِ وَلَا يُسْتَنَدُ إِلَيْهَا فَهُوَ لِهَذَا الْعِلْمِ ومحصل البيان المحقق
أنّ العدد قد يعرض للمجرّدات وقد يعرض للمادّيات وقد يعرض له النسب المذكورة
٢١ في الوهم مجرداً عن معروض وإن لم يوجد في الخارج إلا عارضاً لأحديهما .
- ثمّ ما هو موضوع الحساب من العدد يجب أن يكون قابلاً للأعمال الحسابية
من الضرب والقسمة والجذر والجمع وسائر النسب المذكورة ، والأول أى العارض

للمفارقات ليس قابلا لها إذ معروضه لا يقبلها ، فهو لذلك ليس موضوعا للحساب و
 كذا العدد من حيث هو أى ما اخذ بالنظر إلى ذاته من غير اعتبار عروضه لشيء من
 الثلاثة، فالنظر فيه بهذين الاعتبارين للإلهى فموضوعيته له إذا كان من الآخرين أى كان
 عارضا للطبيعيات أو الوهم لكونه حينئذ قابلا للنسب والأحوال المذكورة وقبول الأول لها
 ظاهر. واما الثانى فلأن الوهم إنما يأخذ العدد من الماديات لعدم تمكنه من أخذه على
 الوجه الكلى والمأخوذ عنها يكون قابلا لها قطعاً. وهذا هو المراد من قوله : « ويشبه »
 الخ، فثبت أن النظر في ذات العدد المطلق وفي أحواله وفي العدد العارض للمجردات من
 وظيفة الإلهى دون علم الحساب ، والنظر في العدد العارض للماديات والوهم بعكس
 ذلك. فليس العدد على الإطلاق موضوعا للحساب بل من حيث حصوله في ضمن المادة ،
 وما ليس في ضمنها كالحاصل في العقل والعارض للمجردات يكون البحث عنه في الإلهى .

هذا ما ذكره الشيخ في جواب الشبهة المذكورة وقد تبعه أكثر من تأخر عنه ، وقد
 تقدم أن صاحب المطارحات أوردتها على القسمة المشهورة للحكمة النظرية ثم غيرها
 إلى ما يوجب دخول البحث عن العدد في الإلهى ، وقد أجبنا عنها هناك بما يرجع إلى جواب
 الشيخ هنا .

ثم تحقيق المقام يتوقف على بيان أمور :

الأول ، قيل الشيخ لو أراد بالوهم معناه المتعارف منعنا انحصار قابليته النسب في
 العدد العارض للمادة أو الوهم ، إذ العدد الكلى في العقل كالجزئى في الوهم في قابليته لأى
 نسبة اتفقت ، وإن أراد به ما يعم العقل مما فيه مفارق عن الطبيعة ألا أن يجعل النفس
 أيضا من الأمور الطبيعية .

ولو قيل : مراده كما ذكره أخيراً أن الوهم يأخذ هذه النسب والصفات من الأعداد
 التى في المادة أو ما لم يشاهد هذه الأحوال فيها لم يمكن أن يتصور بالوجه الكلى ، فصح
 أن موضوعها العدد الحاصل في المادة .

قلنا : على هذا يلزم أن يكون جميع الكليات التى يبحث عنها في الإلهى مقارنة

للمادة أيضا ، لأن إدراكها على وجه العموم مسبوق بتوهمات جزئية تعدّ النفس لإدراكها على الوجه الكلى ، والتوهمات الجزئية إنما يكون بانتزاعها من المواد الجزئية .

- ٢ وأجيب عنه باختيار الأول ودفع المنع بمنع قابلية العدد الكلى للنسب المذكورة ،
- إذ قبول العدد لها فرع تماثل وحداته وتناهية الموجب لعروض حدّ ما من مراتبه له وإن لم يشترط تعيينه كخصوصيّة الألف أو المائة ، إذ لولاهما لم تقبل مثلا التنصيف الرّاجع إلى التساوى في قسميه إذ غير المتناهية لا يقبله ضرورة وغيره المتماثل لا يحصل تنصيفه المساواة لوجود التفاوت بين نصفيه من حيث الكيفيّة والكميّة المتصلة مع أنّ غرض المحاسب حصول المساواة من جميع الجهات يترتب عليه الفوائد ، ولاريب في أنّهما أى التناهي والتماثل في الوحدات لا يوجدان في العدد المطلق في العقل فهو ليس موضوعا لعلم الحساب .
- ٩ وإلى ما ذكرنا من الجواب أشار بعضهم بقوله : « واعلم إنّ هيهنا فرقا آخر بين طبيعة الكثرة والعدد مطلقا وهو المؤلف من الوحدات على الإطلاق من غير أن يعين فيها تماثل في الوحدات ولا كونها على حدّ خاص و مرتبة معينة لأعلى وجه الخصوص ولا على وجه العموم ككونه عشرة أو مائة أو ألفا أو غير ذلك ، أو ككونه زوجا أو فردا أو زوج زوج أو زوج فرد أو عادّا أو معدودا أو مضروبا أو جذرا أو مجذورا أو مكعبا أو كعب كعب أو غير ذلك ، و بين العدد الذى هو من باب الكمّ وهو موضوع التعليمات ومؤلف من الوحدات المتماثلة الواقعة على معان والوحدة التى هى مبدء العدد التعليمى غير الوحدة التى يوجد فى المفارقات فأنّها ليست ذوات عدد كثير مؤلف من تكرر آحاد متماثلة كما هو التحقيق عندنا ، فالعدد الذى من باب الكمّ يستعدّ لهذه النسب المذكورة لا غير وهو لا يوجد إلّا فى المادّيات لأنّها من عوارض الطبيعة لا من مقوماتها » .
- ١٨

- والحاصل أنّ العدد الكمّى غير طبيعة الكثرة التى يقابل الوحدة مطلقا التى يبحث عنها فى الفلسفة الاولى ، لأنّ شرط الكمّ المنفصل أمران : أحدهما أن يكون أجزائه ووحداته من جنس واحد ، والثانى أن يكون لها حدّ معين من الكثرة ككونها عشرة أو مائة . ولأجل ذلك لا يمكن تعريف نوع من العدد بالحدّ إلّا بعد آحاده إلى أن يبلغ آخرها ،
- ٢١

فيقال في تحديد الثلاثة أنها المؤلفة من وحدة ووحدة ووحدة وكذا القياس في غيرها كما سيجىء في هذا الكتاب انتهى .

٢ وكان المراد بقوله : « ولاجل ذلك » الخ أنه لما كان حدّ معين من الكثرة معتبرا في العدد قالوا لا يمكن تعريفه إلا بعد آحاده إلى أن يبلغ آخرها إذ لو لم يعتبر ذلك وجاز عدم تناهيه لم يبلغ آخرها . وردّ بأنّ هذا القول لو ثبت وسلّم كان محمولا على التمثيل والمراد عدّ آحاده جميعاً فإن كان متناهيّا كان تعريفه بالعدّ إلى الآخر وإن كان غير متناه فبالعدّ إلى غير النهاية .

وأورد عليه أيضا بأنّ اشتراط حدّ معين من الكثرة في الكمّ المنفصل يوجب أن لا يكون العدد الغير المتناهي عددا ، وفيه انّ التلازم منه عدم كونه عددا هو موضوع علم الحساب ، والمجيب يلتزمه إذ المحاسب إنّما يبحث من العدد القابل للنسب المذكورة وهو لا يكون إلا متناهيّا بمعنى كونه على حدّ خاصّ على وجه العموم دون الخصوص حتى يشترط أحد المراتب لابعينه لا مرتبة منها معينة ممّا ذكره المجيب المذكور من اشتراط حدّ معين من الكثرة في الكمّ المنفصل كأنّه أراد به اشتراطه على وجه العموم إذ ظاهر انّ تعيين المرتبة واعتبار الخصوصية غير مخصوص في موضوع علم الحساب . وعلى هذا فاللازم مما ذكر في تصحيح كلام الشيخ والجماعة اعتبار مطلق التماثل ومطلق التناهي المستلزم لحدّ لابعينه ، ولا ريب في كليتها ويمكن العقل من إدراكهما لاستقلاله بتصوّر العدد المتماثل والمحدود بحدّ ما وهو على ما ذكر يقبل النسب المذكورة فيجوز موضوعيته للحساب مع عدم كونه مادّيّا .

١٨

فإن قيل : أخذهما ولو مطلقين يتوقّف على إعانة الوهم إذ ما لم يؤخذ من المادّيات على وجه الجزئية لم يمكن أخذهما على وجه الإطلاق والكلية .

٢١ قلنا : على هذا يلزم أن يكون جميع الكليات التي يبحث عنها في الإلهي مقارنة للمادة كما تقدّم وجهه .

قيل : الموضوع في الحكم على المطلق هو الطبيعة الكلية والحكم عليها إنّما يكون باعتبار

الأفراد والطبيعة التي يصحّ الحكم عليها باعتبارها بعروض النسب المذكورة لها هي التي
أفرادها موجودة في الخارج أو الوهم، إذ ما يعرض له نسبة الضعفية أو النصفية لا بدّ أن
يكون موجودا في أحدهما لأنّ معنى الحكم أن أحد الأمرين حاصل لأحد الفردين بالنسبة
إلى الآخر مما لم يتميز الأفراد لم يتصور الحكم، فالمدرك العقلي لا يصدق عليه أنه نصف
أضعف لمدرك عقلي آخر، إذ المعاني العقلية لا يتصف بهذه الأمور .

قلنا : المدرك العقلي يمكن أن يحكم عليه بالضعفية أو النصفية لمدرك عقلي آخر على
الوجه الكلي من دون توقف على ملاحظة الأفراد في الخارج أو الوهم، والتميز العقلي كاف
في ذلك، كيف والحكم في القضايا الطبيعية إنّما هو على نفس الطبيعة مع قطع النظر
عن الأفراد .

ثمّ يرد عليه أن سائر الأمور العامة كالعدد في عروضها للماديات والوهم والمجردات
وإمكان أحدها مطلقة، فما وجه التفرقة في كون الإلهى باحثا عنها مطلقا وعنه بالإعتبارين
الأخيرين دون الأولين مع الإشتراك في علّة المنع .

وقد صرح الشيخ أيضا في المنطق بمساواة العدد لسائر الأمور العامة في اتصافه
بالتجرّد المقارنة حيث قال : « وأمّا الأمور التي يصحّ أن يخالط الحركة ولها وجود دون
ذلك فهي مثل الهوية والوحدة والكثرة والعلية، فيكون الأمور التي يصحّ عليها أن تجرّد
عن الحركة إمّا أن يكون صحتها الوجوب وإمّا أن لا يكون صحتها الوجوب بل يكون
بحيث لا تمنع عليها ذلك مثل حال الوحدة والهوية والعلية والعدد الذي هو الكثرة، وهذه
فإمّا أن ينظر إليها من حيث هي ولا يفارق ذلك النظر النظر إليها من حيث هي مجردة فإنّها
يكون من جملة النظر الذي يكون في الأشياء لا من حيث هي في مادة إذ هي من حيث هي هي
لا في مادة وإمّا أن ينظر إليها من عرض لها عرض لا يكون في الوجود إلّا في المادة، وهذا
على قسمين : فإما أن يكون ذلك العرض لا يصحّ توهمه أن يكون إلّا مع نسبة إلى المادة
النوعية والحركة مثل النظر في الواحد من حيث هو نار أو هواء وفي الكثير من حيث هو أسطقسات،
وفي العلّة من حيث هو مثلا حرارة أو برودة، وفي الجوهر العقلي من حيث هو نفس أي مبدء

حركة بدن وإن كان يجوز مفارقه بذاته ، وإما أن يكون ذلك العرض وإن كان لا يعرض
إلا مع نسبة إلى المادة ومخالطة حركة فإنه قد يتوهم أحواله ويستبان من غير نظر في المادة
المعيّنة والحركة والنظر المذكور مثل الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجدير
والتكعيب وسائر الأحوال التي يلحق العدد فإن ذلك يلحق العدد وهو في أوهاام الناس
أو في موجودات متحركة منقسمة متفرقة ومجتمعة ولكن تصور ذلك قد بتجرد تجردا ما
حتى لا يحتاج فيه إلى تعيين مواد نوعية .

الثاني ، قد ظهر مما سبق أن السبب في عدم موضوعية العدد العارض للمفارقات
لعلم الحساب عدم قبوله النسب المذكورة لاشتراطه تماثل آحاده المفقود فيه إذ آحاد العدد
الذي يوجد في المفارقات غير متماثلة لاختلافها نوعا بخلاف آحاد العدد التعليمي الموضوع
للمحساب .

وأورد عليه بأن عدم تماثل الآحاد التي في المفارقات لا وجه له وعدم تماثل محالها
لا يستلزم عدم تماثلها ، ولوسلم ذلك فأى دليل على وجوب تماثل آحاد العدد الذي هو
موضوع التعليميات مع أن قواعدهم ومسائلهم شاملة لغيره أيضا ، وربما دفع بما سبق من
أن غرض المحاسب من الأعمال الحسابية لا يتم بدون تماثل الوحدات وهو موقوف على
تماثل محالها إذ لا يتحقق شيء منها بدون وحدة الآحاد في الجنس والنوع وهي فرع وحدة
محالها فيها لتبعية المنتزع للمنتزع منه في الإتحاد والاختلاف ، فتضعيف الواحد أن يتكرر
هذا الواحد بعينه مرة وتكرره أن يزداد مثله في النوع أو الجنس ، فلوزيد عليه واحد من
غير جنسه لم يتكرر هذا الواحد أو الوحدة المأخوذة من الإنسان غير المأخوذة من العقل نظرا
إلى تابعة وحدة الآحاد لوحدة المحال ، وإذا فقد التماثل في أعداد المفارقات لاختلافها
نوعا لم يكن قابلة للنسبة المذكورة فلا يكون موضوعا لعلم الحساب .

هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه كلام الشيخ وهو بعد محل نظر إذ لو سلم
تبعية الأعداد لمحالها في الإتحاد والاختلاف نوعا أو جنسا وكون أشخاص المفارقات
مختلفة بالنوع فمن أين يسلم توقف عرض المحاسب في أعماله على تماثل الآحاد المعبر فيه

٣ تماثل المحال ، فإننا نعلم بالضرورة أنه يأخذ الأعداد الموجودة في ذهنه ويبحث عنها في أعماله من دون التفات إلى تماثل محالها ، بل إما لا يعتبر التماثل مطلقا أو يكتفى بتماثل الآحاد من حيث العددية من دون اعتبار لتماثلها من حيث المحلية لشمول قواعد الحساب لجميع الأعداد من دون تخصص بالماديات ولذا الحكم بأن العشرة عشر المائة مطلقا أى سواء وقع في الماديات أو المجردات .

٦ الثالث ، قد ظهر مما ذكرنا ما ذكره الشيخ مقدوح بوجوه ثلاثة :

١ ، عدم الفارق في جريان التفصيل المذكور في العدد دون الأمور العامة مع أنها مثله .

٩ ٢ ، كون الأعداد الكلية الحاصلة في العقل قابلة للنسب المذكورة على الوجه الكلي وهو يكتفى لغرض المحاسب .

٣ ، كون الأعداد الحاصلة في المفارقات قابلة لها وعدم لزوم تماثل محالها لغرضه .

١٢ فالحق في الجواب أن يقال إن الإلهي لما كان باحثا من عوارض الموجود وأنواعه من حيث الوجود أى كان المطلوب فيه إثبات الوجود لأنواع الموجود وأنواع أنواعه حيث ما بلغ ولعوارضه وعوارض الأنواع والعوارض كذلك جاز أن يكون البحث عن كل نوع من الموجود فيه وإن بلغ في التخصص إلى آخر مراتبه إلا أن بعض أنواعه كالجسم الطبيعي والكم والنفس الإنسانية أو ملكاتها والمعقولات الثانية لما كان لها مباحث كثيرة أفردوها منه تسهيلا للضبط وجعلوها موضوعات لعلوم خاصة وبحثوا فيها عن عوارضها الذاتية كما مر مفصلا ، والعدد لكونه كذلك أفرد عن الموجود وجعل موضوعا لعلم خاص هو علم الحساب ، وإن لم يكن فرق بينه وبين بعض ما يبحث عنه في الإلهي كالأمر العامة لأن ما اتفق فيه من كثرة المباحث لم يتفق فيها ، وعلى هذا فلاشكال لو كان باعتبار أنه لم أفرد علم الحساب عن الإلهي مع أنه لا فرق بين موضوعه وبين ما يبحث عنه فيه كالأمر العامة فدفعه أن السبب في ذلك ما ذكر فعدم الفرق غير قادح إذ المناط في الأفراد كثرة المباحث دون التعلق بالطبيعة كيف والسبب في أفرادها أيضا ذلك كما

مرّ مرارا . ولو كان باعتبار تعريف الإلهى حيث عرفوه بأنّه « يبحث عن المفارقات »
 فغاية الأمر كونه تعريفا بالأعمّ نظرا إلى أنّ البحث عن المفارق يقع في علم الحساب أيضا
 وهو جائز عند القدماء ولو منع جوازه نقول الموضوعات المفردة عن الموجود لما اتفق
 كونها أوائل المادّيات وكون ما قبلها من الأنواع مقدّما عليها لزم أن يكون كلّ ما
 يبحث عنه في الإلهى مفارقا عن الطّبيعة مقدّما عليها وما يبحث عنه في غيره مقارنا لها
 إلّا أنّه اتفق في العدد الذي هو موضوع الحساب اجتماع جهتي المفارقة والمقارنة، والمحاسب
 وإن بحث عنه بالجهتين كما قرّرناه إلّا أنّ بحثه عن الأولى لما كان نادرا إذ الغالب بحثه عن
 الأعداد الجزئية المدركة بالوهم كما هو ظاهر من حساب التخت والتراب لم يلتفتوا إليها و
 عرفوا الإلهى بكونه باحثا عن المفارقات وغيره بكونه باحثا عن المادّيات فالبحث عن المفارق،
 وإن وقع في غير الإلهى إلّا أنّه لندوره وعدم التفاتهم إليه لا يصير ناقضا لتعريف الإلهى
 ولما لم يكن في البحث عنه في الحساب مفسدة ومخالفة دليل لم يلزم إخراجه منه وادخاله في
 الإلهى لما عرفت من أنّ البحث في الإلهى عن المفارقات وفي غيره عن المادّيات إنّما وقع
 بحسب الاتفاق وليس ذلك أمرا لازما مستندا إلى البرهان ، فإذا اتفق في بعض أقسام
 هذه الموضوعات المادّية أن يكون مفارقا باعتبار فلا ضير في البحث عنه بهذا الاعتبار في
 غير الإلهى سيّما إذا كان اعتباره الآخر أغلب وكان هذا البعض شديد المناسبة لسائر
 ما أفرد .

ثمّ الشيخ ومن تبعه لما ظنّوا من كلام القدماء لزوم كون المبحوث عنه في غير الإلهى
 مادّيا واختصاص البحث عنه بالإلهى أوردوا النقص بالعدد وأجابوا بما أجابوا .

فإن قلت : موضوع المنطق أيضا مفارق .

قلنا : موضوعه المعقولات الثّانية من حيث الإيصال وهى عارضة للنفس التي

عدوها من الأمور الطّبيعيّة فعارضها أيضا منها .

قيل : يلزم على هذا أن يكون البحث عن مطلق العدد بل عن جميع الكليّات

والمفارقات بحثا عن المقارن لحصول الجميع في النفس .

قلنا : المعقول الثاني من حيث الإيصال لا وجود له إلا في النفس لاستحالة وجوده بهذه الحبيثة في الخارج أو في شيء من المدارك العالية التي لا يحصل علومها من الاستدلال ، وأما غيره مما ذكر فهو موجود أيضا فيها أو في أحدهما قطعا ولا ينحصر ثبوته في النفس كالمعقول الثاني حتى يلزم مادّيته . ٣

الرابع ، قد أورد على قول الشيخ إيرادان آخران :

أحدهما ، أنه إن أريد بقابلية العدد للزيادة والنقصان قابليته بحسب الخارج فهو ممنوع إذ أعداد الأفلاك والكواكب والعناصر غير قابلة لها وقواعد الحساب يعمتها ، وإن أريد بها القابلية بحسب الفرض والتصور فهي حاصلة لأعداد الكليات والمفارقات . ٦
وفيه ان المراد بها عند الشيخ القابلية في حد ذاتها وبحسب هيولى معدوداتها وهي ثابتة للأعداد المذكورة والإمتناع للموانع الخارجية وعلى ما اخترناه جلية الحال ظاهرة . ٩

ثانيهما ، أن موضوع الحساب إذا كان هو العدد العارض للطبيعة أو الوهم لم يمكن تعقله مجردا عن المادة كما لا يمكن تحقيقه بدونها إذ تعقل هذا المقيد الذي هو الموضوع بدونها غير ممكن ، ولا يعقل من المطلق المجرد عنها غير الموضوع ، فيلزم كون الحساب من الطبيعي دون الرياضي إذ موضوعه إنما يفتقر إلى المادة في الوجود الخارجي دون الذهني ، واللازم في العدد افتقاره إليها في الوجودين كما في موضوع الطبيعي . ١٢
١٥

وأجيب بأن ما يبحث عنه في الحساب ليس نفس العدد بل ما يعارضه من اللواحق وتعقله مجردا عنها ممكن وإن لم ينفك عنها في الخارج وهو كما ترى وحقيقة الحال على ما اخترناه واضحة . ١٨

فصل ، في جملة ما يتكلم في هذا العلم .

هذا الفصل للإشارة إلى رؤس المسائل التي يذكرها في كل فصل من مقالة ويعبر عنه بقسمة العلم أو الكتاب إلى أبوابها ليطلب في كل باب ما يختص به وهو أحد الرؤس الثمانية المشهورة بين القدماء ، وثانيهما الغرض من العلم أي العلة الغائية الباعثة للمدونة الأولى لتدوينه لتلايكون النظر فيه عبثا ، وثالثها المنفعة أي ما يتشوقه الكل طبعا لينشط في تحصيله ٢١

ويتحمل المشقة ، ورابعها السمة وهو بيان وجه تسمية العلم كما يقال سمي المنطق منطقاً لأنه تقوى النطق الظاهري ويعصم الباطني عن الخطأ ، وفي ذكر وجه التسمية إشارة إجمالية إلى ما يفصله العلم ولذا قد يفسر السمة بعنوان العلم ليكون عند الناظر إجمال ما يفصله ، وخامسها أنه من أي علم هو لطلب فيه ما يليق به ، وسادسها في أي مرتبة هو ليقدم على ما يجب ويؤخر عما يجب ، وسابعها الواضع له ليسكن قلب المتعلم ، وثامنها الأنحاء التعليمية أي الطرق المذكورة في التعاليم وهي التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان .

والأول هو التكثير من فوق إلى أسفل وفي تعيين المراد منه وجهان :

أحدهما ، أنه عبارة عن تقسيم كلٍّ أعمّ إلى ما تحته من الأقسام كتقسيم الذات إلى الجنس والنوع والفصل ، والعرضي إلى الخاصة والعرض العام والجنس إلى الأنواع والأنواع إلى الأصناف .

وثانيهما ، أن المراد به ما يسمى تركيب القياس وترتيبه وهو أن يوضع عند إرادة

تحصيل مطلوب من المطالب التصديقية طرفاه ويطلب جميع الموضوعات والمحمولات لكلٍّ منهما سواء كان حمل الطرفين عليها أو بالعكس بواسطة أو بدونها ، وكذلك يطلب جميع ما سلب عنه أحد الطرفين أو بالعكس ثم نسبة ينظر إلى الطرفين إلى الموضوعات والمحمولات ، فإن وجد من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع لمحمولة فقد حصل المطلوب من الشكل الأول ، أو ما هو محمول على محموله فمن الثاني أو من موضوعات موضوعه ما هو موضوع لمحمولة فمن الثالث ، أو محمول لمحمولة فمن الرابع ، كل ذلك بعد مراعاة الشرائط بحسب الكمية والكيفية ، والتعبير عنه بالتكثير من فوق لأنه تكثير المقدمات أحدها من النتيجة التي هو المقصد الأقصى^١ من الدليل .

والثاني عكس الأول أي التكثير من أسفل إلى فوق ، فالمراد به على وجه الأول

تحليل الشخص إلى النوع والمشخص والنوع إلى الجنس والفصل والجنس إلى جنس الجنس وفصله وهكذا ، وعلى الثاني عكس الترتيب وهو النظر في بعض الأقيسة المنتجة للمطلوب لاعلى الهيئات المنطقية ليعرف أنه على أي شكل من الأشكال الأربعة ، ففي

الأول وضعت المطلوب وحصلت المقدمات على الترتيب المعروف وهنا تضعها وتحصله
منها على الطريق المعهود فصيح التعاكس بينهما وطريقه بعد تعيين المطلوب ان ينظر إلى
القياس المذكور المنتج له ويضمن قطعا مقدمة يشارك المطلوب لجزئيه أو بأحدهما ،
فالقياص على الأول إستثنائي وعلى الثانى إقرانى .

ثم ينظر إلى الجزء المشترك فإن كان موضوع المطلوب فالمقدمة صغرى القياص ،
وإن كان محموله فهى كبراه ، ثم نضم الجزء الآخر من المطلوب إلى الجزء الآخر من تلك
المقدمة فان حصل أحد التاليفات الأربع مما انضم إلى جزئى المطلوب هو الأوسط ويتميز
الشكل المنتج وإلا كان القياص مركبا من القياسين فيعمل بكل منهما العمل المذكور أى تضع
الجزء الآخر من المطلوب والجزء الآخر من المقدمة كما وضعت طرفى المطلوب فى التقسيم .
ولا بد أن يكون فى القياص حد مشترك بينهما يكون لكل منهما نسبة إليه وإلا لم
يكن القياص منتجا ، وإذا وجدت هذا الحد المشترك فقد تم القياص وتبينت لك المقدمات
والأشكال والنتيجة ، وقد ظهر ان التعبير عنه بالتكثير إلى فوق لأنه يكثر المقدمات إلى
النتيجة .

والثالث ، أى التحديد عبارة عن أخذ الحد أى المعرف للأشياء مطلقا ،
وطريقه إذا أردت تعريف شيء أن تضع ذلك الشيء وتطلب جميع ما هو أعم منه و
مساوله وتحمله عليه بواسطة أو بغيرها وتميز الذاتيات عن العرضيات بجعل ما هو بين
الشبوت له وما يلزم من ارتفاعه ارتفاع الماهية ذاتيا وما ليس كذلك عرضيا فيتميز
عندك الجنس من العرض العام والفصل من الخاصة ثم تتركب أى قسم شئت من أقسام
المعرف بعد مراعاة الشرائط المعتبرة فيه .

والرابع ، أى البرهان هو الطريق إلى الوقوف على الحق أى اليقين إن كان المطلوب
علما نظريا والوقوف عليه مع العمل به إن كان علما عمليا ، وتحصيله بأن تستعمل فى الدليل
الضروريات الستة أو ما يحصل منها بصورة صحيحة وهيئة منتجة وتبالغ فى الفحص عن
ذلك حتى لا يشتهه بالمشهورات أو المسلّمات أو المشبهات .

ثمّ الشيخ ذكر من الثمانية الستة الأولى، الأول منها في هذا الفصل والبواقي فيما سبق وبقي الآخرون أعنى أنحاء التعليميّة وهي بأقسامها موجودة في هذا العلم والواضع ولم يتعرّض له لأنّه أجلّ من أن يكون له واضع بشريّ بل واضعه هو الله سبحانه وتعالى بالوحي والإلهام إلى أنبيائه، وإنّما أخذ الأوائل أصوله من مشكوة النبوة وكتبوا فيها ما تيسّر لهم من الصّحف والرسائل ثمّ دونته وفصله المعلم الأول وبسطه بسطاً لم يغادر شيئاً، فجزاه الله عنا خيراً.

واعلم انّ الشيخ قد خلط في هذه المقالة المسائل بالمقدّمات لأنّ هذه المسائل مثلها في توقّف ساير المطالب عليها ولم يذكر الفصل الثامن من بعد الرابع مع أنّه بالمقدّمات أشبه حتّى يكون المقدّمات في طرف والمسائل في طرف آخر إذ الغرض منه ليس لإبطال شبهة السوفسطائية في ثبوت الوجود الذي هو الموضوع ليكون من المقدّمات بل لإثبات انّ الواجب حقّ وكذا معلولاته وهو أحقّ منها وهو من المسائل والتعرّض لردّ شبهتهم لدفع ما أورد على هذا.

فَيَسْتَبَيِّنُ لَنَا فِي هَذِهِ الصَّنَاعَةِ أَنْ نَعْرِفَ حَالَ نِسْبَةِ الشَّيْءِ

وَالْمَوْجُودِ إِلَى الْمَقُولَاتِ أي هل هما عارضان لها أم جنسان مقومان، وهل يقعان

تحت مقولة أم لا؟ وهذا في الفصل الذي بعد هذا الفصل فإنّه يذكر فيه أوليّة معناهما و

كون نسبتهما إلى الماهيّات نسبة أمر لازم لا مقوم ومغايرة مفهوم الوجود العامّ للخاصّ

الذي هو عين حقيقة الشّيء في الخارج وعدم كونه جنساً للموجودات لكونه مقولاً بالتشكيك

وَحَالَ الْعَدَمِ من امتناع ثبوت المعدوم والإخبار عنه وعوده بعينه، وهذا أيضاً في الفصل

المذكور وَحَالَ التَّوَجُّوبِ فِي التَّوَجُّوبِ أي الوجوب في الواجب وشرائطه

أي شرائط الوجوب وحال الإمكان وحقيقته وهو بعينه النظر في القوة

وَالْفِعْلِ أي النظر في الوجوب والإمكان هو النظر فيهما، إذ الإمكان يقارب القوة

والفعل يناسب الوجوب، وجميع ذلك في الفصلين بعد ذلك. فانه يذكر فيها خواصّ

الواجب والممكن، ويحتمل على بعد أن يقرء صورة «يعينه» فعلا مضارعاً من الإعانة ليكون

المعنى انّ النظر في القوة والفعل المذكورين في الفصل الثاني من المقالة الرابعة .

وَأَنْ نُنْظُرَ فِي حَالِ الذِّئِ بِالذَّاتِ وَالذِّئِ بِالْعَرَضِ عطف على

٣ قوله : « وان نعرف » وهو إشارة إلى ما يذكر في أوّل المقالة الثانية من أنّ الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض أو ما في الفصل الثاني من الثالثة من أقسام الواحد بالذات وبالعرض . ويحتمل أن يكون عطفاً على قوله : « النظر في القوة » ليكون المعنى أنّ النظر في الوجوب والإمكان هو النظر في الذئ بالذات والذئ بالعرض ، فالوجوب يناسب ما بالذات والإمكان ما بالعرض وهو بعيد ، وَفِي الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ ذكرهما في الفصل الأخير لهذه المقالة وَفِي حَالِ الْجَوْهَرِ وَكَمْ أَقْسَامُ هو ذلك في الأوّل من الثانية فانه ذكر فيه إثبات وجوده وكونه مقوماً للعرض وعدم كون شيء واحد جوهر او عرضاً وأقسامه الخمسة الأولى وغير ذلك من أحواله .

وقوله : لِأَنَّهُ لَيْسَ بِحَتَّاجٍ الْمَوْجُودُ فِي أَنْ يَكُونَ جَوْهَرًا إِلَى

١٢ أَنْ يَصِيرَ جِسْمًا طَبِيعِيًّا أَوْ تَعْلِيمِيًّا تعليل لكون البحث عن الجوهر وأقسامه من الإلهي . وقوله : فَإِنْ هِيَ هُنَا جَوَاهِرُ خَارِجَةٌ عَنْهُمَا تعليل لعدم الإحتياج المذكور . فانه قد سبق أنّ ما يعرض الموجود بعد تخصّصه بالجسمين إنّما يبحث عنه في علميهما دون الإلهي لأنّه يبحث عمّا لا يفتقر في انقسامه إليه إلى هذا التخصّص . فالشيخ لما ذكر أنّ الإلهي يبحث عن الجوهر وأقسامه علّله بأنّ الموجود لا يحتاج في كونه جوهرًا إليه ، وعلّل عدم الإحتياج بوجود جواهر لا تعلق لها بالجسمين كالعقل والنفس .

١٨ وقد عرفت أنّ الموجود في انقسامه إلى أقسامه الأولى لا يفتقر إلى هذا التخصّص لكونها من عوارضه الذاتيّة وكذا إلى أقسامه الثانويّة والثالثيّة كالعقل والنفس والجسم وجزئيه ونفس فللك أو كوكب أو جسمه أو صورته وصورة عنصر أو عنصرى أو نفسه أو مادّته وغير ذلك ممّا لا يفتقر في وجوده إلى استعداد حركة وكيفيّة غريبة عن الأحوال الذاتيّة ٢١ للموجود فإنّ جميع ذلك ممّا لا يتوقّف لحوقه للموجود إلى تخصّص يصحّح موضوعيته لعلم آخر فيكون البحث عنه من الإلهي وان لم يكن من العوارض الذاتيّة لنفس الموضوع

نظرا إلى توقف حقوقها له على الواسطة وانحصار عوارضه الذاتيه في أقسامه الأوليه لما تقدم من أنها عوارض ما هو بمنزلة أنواعه والبحث عن عوارض أنواع الموضوع يكون في علمه .

٣ فان قيل : قوله : « أوتعليميا » كقوله : « خارجة عنها » يدل على وجود جوهر تعليمي مع أن وجود الخطّ والسطح الجوهريتين محال والجسم الجوهرية هو الطبيعي دون التعليمي .

٦ قلنا : الدلالة غير مسلمة إذ القول بعدم افتقار الموجود في كونه جوهر إلى صيرورته جسما طبيعيا أوتعليميا إنما يقيّد جوهرية الجسمين على تقدير الافتقار لبدونه كما هو الواقع وكذا القول بوجود جواهر لا يتوهم تعلقها بهما فلا يلزم عروض الجوهرية بتوسطها فلا يدل بشيء من الثلث على جوهرية التعليمي .

٩ هذا وقيل : المراد بالجوهر التعليمي موضوع الهيئة المجسّمة ، أعني أجرام العلوية والسفلية بمقاديرها وحرركاتها .

١٢ وقيل : قد يبحث في الإلهي عن عوارض الجسمين أي ما يحتاج الموجود في انقسامه إليه إلى أحد التخصّصين كوجود الجسم وأعراضه كالحركة والسكون وغيرهما والمقادير الثلاثة :

قلنا : قد مرّ جوابه ، ومحصّله أن موضوعات العلوم الأخر لكثرة مباحثها لما

١٥ أفردت لموضوعيتها جعل البحث عن أحوالها أي من حيث أنها أحوالها أي من حيث إثباتها لها في تلك العلوم وبقيت سائر الأبحاث في الإلهي كالبحث عما لم يبلغ إليها من أنواع الموجود سواء رجع إلى إثبات وجوده كتقسيم الوجود إلى الواجب والجوهر والعرض وغيرها

١٨ أو إلى إثباته لموجود آخر كإثبات الصفات للواجب والمفارقات ، وكالبحث عن نفس هذه الموضوعات بالوجهين لكونها من عوارض الموجود وعدم بلوغها حد الاستثناء من الإلهي ، وكالبحث عن عوارضها إن رجع إلى إثبات وجودها وكيفية في نفسها لاهذه الموضوعات ،

٢١ فالمستثنى هو البحث عن أحوالها من حيث أنها أحوالها أي إثباتها لها لا في أنفسها ، فالبحث عن الحركة والسكون إن رجع إلى إثبات وجودهما وإن وجودهما من قبل الجواهر والأعراض فهو من الإلهي وليس مما استثنى ، وإن رجع إلى إثباتها لموضوع الطبيعي أعني الجسم

- المستعدّ لهما بأن يقال : « الفلك متحرك » و « الأرض ساكنة » فهو من الطبيعيّ دون الإلهي لكونه ممّا استثنى من أبحاثه وهو البحث عن عوارض الجسم من حيث أنّها عوارضه وقس على هذا غيرهما . فظهر أنّ ما في الإلهي من البحث عن الأمور التي بعد الجسمين إنّما هو بإثبات وجودها وكيفيته لا بإثباتها لهما لأنّه في الطبيعيّ والتعليميّ فلا إيراد .
- ٣ وعلى هذا فمراد الشيخ أنّ الموجود في كونه جوهر لا يحتاج إلى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً حتّى لا يجوز البحث عن أحوال الجوهر من حيث أنّها أحواله في الإلهي لا عن وجوده فيه ، إذ إدخال إثبات وجوده لا يفتقر إلى هذا العذر لدخوله فيه وإن توقّف لحقوق الجوهر للموجود إلى أن يصير طبيعياً أو تعليمياً كما عرفت هذا .
- ٦ وبعضهم أجاب عن الإيراد المذكور بأنّ كلّ ما يبحث عنه في الإلهي لا يلزم أن يكون عرضاً أولياً بمعنى ما لا يحتاج الموجود في انقسامه إليه إلى التخصّصين لما تقرّر في البرهان من جواز البحث عن الأعراض الأولى للأعراض الأولى ومادّة الإيراد من جملتها ، إذ كما أنّ الجوهرية عرض أولى للموجود كذلك الجسمية عرض أولى للجوهر ، وفيه أنّه لا ريب في جواز البحث في كلّ علم عن عوارض العوارض ولذا يجوز أن يبحث في الإلهي عن مباحث كلّ علم كما مرّ لأنّها إمّا عوارض الموجود أو أنواعه أو عوارضه إلّا إنّهم أفردوا كلّ نوع له مباحث كثيرة عنه وجعلوه موضوعاً لعلم على حدّة والتزموا إثبات أحواله له لا في نفسها فيه دون الإلهي . وإن كانت هذه الأحوال أيضاً من العوارض الذّاتية لنوع الموجود أو عوارضه ، وعلى هذا فمجرد كون الشيء من عوارض عوارض الموجود لا يكفي في كون البحث عنه في الإلهي وإلا كان مباحث كلّ علم داخلة فيه لكونها من عوارض عوارضه ، بل يلزم مع ذلك أن لا يتوقّف لحوقه للموجود على تخصّصه ممّا يصحّح موضوعيته لعلم آخر .
- ولذا ترى الشيخ يذكر مكرراً أنّ ما يبحث عنه في هذا العلم ممّا لا يحتاج الموجود في صيرورته إياه إلى تخصّص طبيعيّ أو تعليميّ أو غير ذلك ، وحينئذ لا يندفع الإيراد بما ذكره إذ بعد ما أسّسوه كان التّلازم أن لا يبحثوا عن الأمور المذكورة في الإلهي لعروضها لموضوعه بعد تخصّصه مع أنّهم بحثوا عنها فيه .
- ٩
- ١٢
- ١٥
- ١٨
- ٢١

فالجواب ما تقدّم من البحث عنها فيه بإثبات وجودها وكيفيته لا بإثباتها لتلك الموضوعات ، فما يبحث عنه في الإلهي إمّا ممّا لا يحتاج الموجود في حوقه له إلى تخصّص كنفس هذه الموضوعات وما يتقدّم عليها فيجوز البحث عنها فيه بالوجهين أو ممّا يحتاج فيه إليه إلا أنّ البحث عنه فيه باعتبار وجوده لإثباته في الموضوعات كالأعراض القائمة بها من الحركة والسكون وغيرهما إذ لو كان مثل هذا البحث أيضاً داخلاً في الإلهي لم يبق شيء آخر في سائر العلوم .

ثمّ قد أجاب بعض آخر عن الإيراد المذكور بمنع احتياج الموجود في انقسامه إلى الأمور المذكورة إلى التخصّص المذكور إذ نفس هذه الأمور هي الطبيعيات والتعليميات ، وأيضاً انقسام الموجود إلى المقادير لا يحتاج إلى أن يصير تعليمياً إذ التعليميّ هو المقدار في المادة والانقسام المذكور لا يتوقّف على أخذها .

وفيه أنّ المنع المذكور فيما هو نفس الموضوعات من الأمور المذكورة صحيح لعدم افتقار الموجود في حوقها إليه ، فالبحث عنها باعتبار وجودها النفسيّ والرابطي من الإلهي . وأمّا في الأعراض القائمة بها فغير صحيح لتوقّف حوقها للموجود إليه ، كيف ولوجعل هذا البحث أيضاً من الإلهي فأىّ بحث يبقى لسائر العلوم فلا بدّ منها من الفصل المذكور . وما ذكره بقوله أيضاً ففيه أنّ مطلق التعليميّ ليس هو المقدار في المادة ، ولو سلّم كون بعضه كذلك لم يتمّ سند الجواب والإيراد عليه بلزوم توقّف انقسام الموجود إلى التعليميّ على المادة لو كان هو المقدار فيها مردود بعدم محذور فيه على هذا التقدير .

ولوقيل : يلزم في كون البحث عن التعليميّ طبيعياً لتوقّف عروضه للموجود على أن يصير طبيعياً .

قلنا : موضوع الطبيعيّ هو الجسم المقيّد وعروض المقدار للجسم لا يحتاج إلى اعتبار

التقيّد .

ولما بيّن كون البحث عن الجوهر وأقسامه في هذا العلم فرّع عليه قوله : فَيَسْجِبُ أَنْ نَعْرِفَ حَالَ الْجَوْهَرِ الَّذِي هُوَ كَالْهَيُولَى إِنَّهُ كَيْفَ هُوَ هذا في

الثاني من الثانية فإنه بين فيه وجودها وجزئيتها للجسم الطبيعي وموضوعيته للإتصال
الجوهري وبساطته وكون الإستعداد فصلها لاصورتها وهَلْ هُوَ مُفَارِقٌ أَوْ غَيْرُ
مُفَارِقٍ أَى من الصُّورَةِ وَمُتَّفِقٌ النَّوعِ كَهَيُولَى الْعُنَاصِرِ أَوْ مُخْتَلِفٌ كَهَيُولَى الْأَفْلَاقِ ٢
وَمَا نِسْبَتُهُ إِلَى الصُّورَةِ فِي الْعِلْيَةِ وَالْمَعْلُولِيَّةِ هَذَا فِي الثَّانِي مِنْهَا وَذَكَرَ فِيهِ أَيْضَا
بَطْلَانِ مَذْهَبِ دِيمَقْرَاطِيْسٍ وَجَوَازِ تَوَارِدِ الْمَقَادِيرِ عَلَى مَادَّةٍ وَاحِدَةٍ بِالتَّخْلُخْلِ وَالتَّكَاثُفِ
الْحَقِيقِيَّيْنِ أَوْ غَيْرَهُمَا وَإِثْبَاتِ صُورٍ طَبِيعِيَّةٍ غَيْرِ الصُّورِ الْجَسْمِيَّةِ وَإِنَّ الْجَوْهَرَ الصُّورِيَّ ٦
كَيْفَ هُوَ وَهَلْ هُوَ أَيْضَا مُفَارِقٌ أَوْ لَا، وَمَا حَالُ الْمَرْكَبِ وَكَيْفَ حَالُ
كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عِنْدَ الْحُدُودِ وَكَيْفَ مُنَاسَبَةُ مَا بَيْنَ الْحُدُودِ
وَالْمَحْدُودَاتِ؟ ٩

هذه الأمور في الرابع منها فإنه ذكر فيه إثبات تقدم الصورة على المادة وبيان
كيفية التلازم بينهما وإن لكل منهما عليّة ومعلوليّة للأخرى على وجه لا يلزم منه
دورو وتحديد حقيقة كل منهما متميِّزا عن الآخر مع كون وجود كل منهما مخلوطا بوجود
الآخر ولا يبعد أن يجعل قوله: « وكيف » إلى قوله: « والمحدودات » إشارة إلى الثلاثة
الأخيرة من الخامسة فإنه ذكر فيها تعريف الحد ومناسبته مع المحدود والفرق بين
حدود البسائط والمركبات ومناسبة أجزاء الحد للمحدود وأنه قد يكون أجزاء الحد
كأجزاء المحدود وقد يكون أكثر منها وَلِأَنَّ مُقَابِلَ الْجَوْهَرِ بِنُوعٍ مَا مِنَ التَّقَابِلِ
هُوَ الْعَرَضُ وَهُوَ تَقَابِلُ التَّضَادِّ لَكُونِهِمَا وَجُودِيَيْنِ لَيْسَ يَعْطَلُ أَحَدُهُمَا بِالْقِيَاسِ إِلَى الْآخَرِ
واعتبار السلب في مفهوم أحدهما لا يوجب اعتباره في حقيقته على أن المراد بالوجودي
ما لا يكون سلبيا للآخر وإن اعتبر فيه السلب فينبغي أن نعرف في هذا العلم
طبيعة العرض وأصنافه وكيفية الحدود التي تحدُّ بها الأعراض
وَنُعَرِّفُ حَالَ مَقُولَةٍ مَقُولَةٍ مِنَ الْأَعْرَاضِ وَمَا أَمْكَنَ فِيهِ أَنْ يُظَنَّ أَنَّهُ ٢١
جَوْهَرٌ وَلَيْسَ بِجَوْهَرٍ فَنُسَبِّحُ عَرَضِيَّتَهُ.

وهذا كله في فصول الثالثة وهي عشرة فإنه ذكر فيها حال المقولات التسع التي

ذكر مهيتها وحدودها في المنطق وأثبت وجودها وعرضيتها وأبطل جوهرية الكم
بقسميه وبين حال الواحد وكونه مقولا بالتشكيك على معان ثم حال الكثير ، وبين
عرضية العدد وكون الكميات أعراضا ، ثم عاد إلى العدد بتحقيق ماهيته وتحديد أنواعه
وبيال أوائله ، ثم بين كيفية التقابل بين الواحد والكثير وأثبت عرضية الكميات و
عرضية العلم الذي هو من الكميات النفسانية ، ثم تكلم في الكميات المختصة بالكميات
وأثبت وجودها وعرضيتها ، ثم تكلم في المضاف وحقق ماهيته ووجوده هذا .
ولا يخفى أن ظاهر التفريع يفيد كون البحث في هذا العلم عن العرض بالعرض وفيه
أنه كالجوهر في كونه من الأقسام الأولية للموجود وعدم افتقاره في كونه عرضا إلى المواد
المحسوسة ولذا يعرض للمجردات أيضا فلا وجه لكون البحث عنه لأجل التقابل ليكون
استطراديا . ويمكن أن يقال التفريع لتعقيب البحث لا أصله .

وَنُعَرِّفَ مَرَاتِبَ الْجَوَاهِرِ كُلِّهَا بَعْضَهَا عِنْدَ بَعْضٍ فِي الْوُجُودِ

بِحَسَبِ التَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ وَنُعَرِّفَ حَالَ الْأَعْرَاضِ إِشَارَةً إِلَى مَا فِي فصول الرابعة
من بيان أقسام التقدم والتأخر والحدوث ومعنى القوة والفعل والقدرة والعجز وإثبات
حال الامكانات وموضوعاتها وعدم تقدم إمكان المفارقات على وجودها وكونها موضوعة
لامكانها ومسبوقية كل مكون بمادة حاملة لامكانه وإمكان الأعراض في موضوعاتها
وتقدم ما بالفعل على ما بالقوة وتعريف التام والناقص والمكتفى وما فوق التام والكل
والجميع والجزء .

وَيَلِيْقُ بِهَذَا الْمَوْضِعِ أَنْ نُعَرِّفَ حَالَ الْكُلِّيِّ وَالْجُزْئِيِّ وَالْكُلِّ
وَالْجُزْءِ وَكَيْفَ وَجُودِ الطَّبَائِعِ الْكُلِّيَّةِ وَهَلْ لَهَا وَجُودٌ فِي الْأَعْيَانِ
الْجُزْئِيَّةِ ؟ وَكَيْفَ وَجُودُهَا فِي النَّفْسِ ، وَهَلْ لَهَا وَجُودٌ مُفَارِقٌ
لِلْأَعْيَانِ وَلِلنَّفْسِ ؟ وَهُنَا لَكَ نُعَرِّفُ حَالَ الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ وَمَا يَجْرِي

مَجْرَاهُمَا هَذَا كُلُّهُ مَذْكُورٌ فِي الْخَامِسَةِ وَهِيَ تَسْعَةٌ فَإِنَّهُ ذَكَرَ فِيهَا تَعْرِيفَ الْكُلِّيَّاتِ
الطَّبِيعِيَّةِ وَكَيْفِيَّةَ وَجُودِهَا فِي الْأَعْيَانِ وَفِي النَّفْسِ وَكَيْفِيَّةَ لِحُوقِ الْكُلِّيَّةِ لِلطَّبَائِعِ وَالْفَرْقِ

بين الكلّ والجزء والكلّي والجزئيّ وتعريف الجنس وفرقه عن المادّة، وكيفية تصوّره في المركّبات، وكيفية دخول المعاني الخارجة عن الجنس على طبيعته، وتعريف النوع والفصل و
 ٢ مناسبتهم مع المحدود، وحال الحدّ واختلافه في الأشياء ومناسبة أجزائه للمحدود .

وَلِأَنَّ الْمَوْجُودَ لَا يَحْتَاجُ فِي كَوْنِهِ عِلَّةً أَوْ مَعْلُولًا إِلَى أَنْ يَكُونَ
 طَبِيعِيًّا أَوْ تَعْلِيمِيًّا أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ، فَبِالْحَرِيِّ أَنْ نَتَّبَعَ مَا تَقْدَمُ بِالْكَلَامِ
 ٦ فِي الْعِلَلِ وَأَجْنَاسِهَا وَأَحْوَالِهَا وَإِنَّهَا كَيْفَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْحَالُ
 بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ الْمَعْلُولَاتِ وَفِي تَعْرِيفِ الْفُرْقَانِ أَيْ الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَبْدَءِ

الْفَاعِلِ وَبَيْنَ غَيْرِهِ وَأَنْ نَتَكَلَّمَ فِي الْفِعْلِ وَالْإِنْفِعَالِ وَفِي تَعْرِيفِ
 ٩ الْفُرْقَانِ بَيْنَ الصُّورَةِ وَالْغَايَةِ وَإِثْبَاتِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَإِنَّهَا أَيْ الْعِلَلُ
 فِي كُلِّ طَبَقَةٍ يَذْهَبُ إِلَى عِلَّةٍ أُولَى وَلَا يَتَسَلَّلُ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ وَنُبَيِّنُ الْكَلَامَ

فِي الْمَبْدَءِ وَالْإِبْتِدَاءِ وَبَعْضِ النَّسَخِ «وَالانْتِهَاءِ» إِشَارَةً إِلَى مَا فِي فصول السّادسة
 ١٢ مِنْ أَقْسَامِ الْعِلَلِ وَأَحْوَالِهَا وَكُونَ كُلِّ عِلَّةٍ مَعَ مَعْلُولِهَا، وَتَحْقِيقِ الْقَوْلِ فِي الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ،
 وَالْفَرْقِ بَيْنِهَا وَبَيْنَ مَا تَسْمِيهِ الْجُمْهُورُ فَاعِلًا وَمُنَاسِبَةَ الْفَاعِلِ مَعَ مَفْعُولِهِ وَأَحْوَالِ الْعِلَلِ
 الْآخَرَى، وَإِثْبَاتِ الْغَايَةِ وَالْفَرْقِ بَيْنِهَا وَبَيْنَ الضَّرُورِيِّ وَهُوَ غَايَةٌ بِالْعَرَضِ، وَبَيَانِ الْوَجْهِ
 ١٥ فِي تَقَدُّمِهَا عَلَى سَائِرِ الْعِلَلِ وَتَأَخُّرِهَا عَنْهَا، وَإِثْبَاتِ الْمَبْدَءِ وَالْإِبْتِدَاءِ لِكُلِّ طَبِيعَةٍ مِنْ هَذِهِ
 الْعِلَلِ مِنْ دُونِ أَنْ يَذْهَبَ إِلَى غَيْرِ النِّهَايَةِ .

ثُمَّ الْكَلَامُ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ: «بِالْكَلَامِ» فِي التَّقْدِيمِ وَالتَّأَخُّرِ وَالْحُدُوثِ
 ١٨ وَأَصْنَافِ ذَلِكَ وَنُوعِهِ وَخُصُوصِيَّةِ كُلِّ نَوْعٍ مِنْهُ وَمَا يَكُونُ مُتَقَدِّمًا

فِي الطَّبِيعَةِ وَمُتَقَدِّمًا عِنْدَ الْعَقْلِ وَتَحْقِيقِ الْأَشْيَاءِ الْمُتَقَدِّمَةِ عِنْدَ الْعَقْلِ
 وَوَجْهِ مُخَاطَبَةِ أَيْ طَرِيقِهَا وَهِيَ بِالْبَاءِ أَوْ الْهَمْزَةِ مَنْ أَنْكَرَهَا أَيْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ الْمُتَقَدِّمَةِ
 ٢١ فَمَا كَانَ فِيهِ مِنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ رَأَى مَشْهُورًا مُخَالِفًا لِلْحَقِّ نَقَضْنَاهُ أَيْ

فَكُلُّ شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ إِذَا كَانَ رَأَى مَشْهُورًا فِي إِنْكَارِهِ نَقَضْنَاهُ . وَهَذَا إِعَادَةٌ لِلْإِشَارَةِ
 الْإِجْمَالِيَّةِ إِلَى مَا ذَكَرَهُ فِي الرَّابِعَةِ وَالْخَامِسَةِ وَكَأَنَّهُ قَصْدٌ بِذَلِكَ التَّنْبِيهِ عَلَى الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَذْكُورِ

- فيها والمذكور في المقالات السابقة عليها إذ المبحوث عنه في السابقة انواع الموجود وأصنافه وفي هذه المقالات لواحقه وأحواله كما اشار بقوله: فَهَذِهِ وَمَا يَجْرِي مَجْرِيَهُمَا لَوَاحِقُ الْوُجُودِ بِمِمَّا هُوَ وَوُجُودٌ وعلى هذا فعطف الكلام بما في السادسة بكلمة «ثم» للتراخي في المرتبة لا في الذكر لتأخر السادسة عنها وربما عطف ما بعد «ثم» على قوله: «في الاشارة» إلى الثالثة ان نتعرف في هذا العلم على أن يكون من عطف القصة على القصة وهو تعسف.
- ثم لما كانت أحوال الوحدة في الثالثة والسابعة وهي عند الشيخ زائدة على الوجود وأخص منه لأنها لا يعرض الكثير من حيث هو والوجود يعرضه وعند بعضهم عينه بالذات وغيره بالمفهوم وعلى التقديرين بينهما نوع مغايرة ففرق بين حالتهما في الإشارة بقوله: وَلِإِنَّ الْوَاحِدَ مُسَاوِقٌ لِلْوُجُودِ بحسب الخارج وإن كان الواحد أخص منه على ما ذهب اليه الشيخ، يليق بنا أن ننظر أيضاً في الواحد تنبها على الفرق بين ما في المقالات الثلاث وما في هاتين المقالتين فإن المذكور فيها أحوال الموجود من حيث هو موجود وفيها أحواله من حيث هو واحد وإن كانت أحوال الواحد في الحقيقة راجعة إلى أحوال الموجود بما هو موجود لكونه واحدا بالذات. وإنما أخر الإشارة إلى الثالثة عن الإشارة إلى الثلث مع تأخرها عنها لاشتراك السابعة معها.
- فلذا نظرنا في الواحد وجب أن ننظر في الكثير ونعرف التقابل بينهما وهناك يجيب أن ننظر في العدد وما نسبته إلى الموجودات وما نسبة الكم المتصل الذي يقابله أي يقابل العدد بوجه ما أي بنوع من التقابل إلى الموجودات وكان لفظة «ما» في الموضعين زائدة أو مبهمة مفسرة بالنسبة ونعد الأراء الباطلة كلها فيه أي في الكم المتصل أوفى كل واحد منه ومن العدد والظرف متعلق بالأراء و«كلها» تأكيداً أي نعد الأراء الباطلة فيه كلها ونعرف أنه ليس شيء من ذلك أي من العدد والكم المتصل مفارقاً، ولا مبدء للموجودات ونثبت العوارض التي هي تعرض للأعداد والكميات المتصلة مثلاً الأشكال وغيرها وجميع ذلك في الثالثة ومن توابع الواحد الشبيه

وَالْمُسَاوِي وَالْمُوَافِقُ وَالْمُجَانِسُ وَالْمُشَاكِلُ وَالْمُمَانِلُ وَالْهُوَ هُوَ
 فَيَجِبُ أَنْ نَتَكَلَّمَ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ وَمُقَابِلَاتِهَا وَلِأَنَّهَا مُنَاسِبَةٌ
 ٢ لِلْكَثْرَةِ مِثْلُ غَيْرِ الشَّبِيهِ وَغَيْرِ الْمُسَاوِي وَغَيْرِ الْمُجَانِسِ وَغَيْرِ
 الْمُوَافِقِ وَغَيْرِ الْمُشَاكِلِ وَغَيْرِ الْجُمْلَةِ أَيْ الْغَيْرِ الْمَجْمُلِ الْمَطْلُوقِ مِنْ غَيْرِ
 تَقْيِيدٍ وَهُوَ الْمَقَابِلُ لَهُوَ وَالْخِلَافُ وَالتَّقَابُلُ وَأَصْنَافُهَا وَالتَّضَادُّ بِالْحَقِيقَةِ
 ٦ وَمَاهِيَّتِهِ .

وجميع ذلك مذكور في السابعة وأبطل فيها أيضا قول افلاطون ومن قبله بالصّور
 المفارقة والقول بالمثل والتعليقات المفارقة عن المادة ، وقوله : «ولأنها» بالواو في النسخ التي
 ٩ رأيناها ، وعلى هذا يمكن إرجاع الضمير إلى توابع الواحد ويكون معطوفا على محذوف
 وتعليلًا ثانيًا لوجوب التكلّم فيها والتقدير : ويجب التكلّم فيها لكونها من توابع الواحد
 من حيث أنّها وحدات عارضة للكثير بما هو واحد ، ولأنّها مناسبة للكثرة مثل مناسبة
 ١٢ غير الشبّه وغير المساوي لها أو عروضها حقيقة للكثير وإن كان من حيث اعتبار الوحدة له ،
 ويمكن إرجاعه إلى مقابلاتها ويكون تعليلًا ثانيًا لوجوب التكلّم فيها والأوّل ما فهم من
 الكلام من مقابلتها مع توابع الواحد فالمعنى يجب أن نتكلّم في هذه المقابلات لمناسبة
 ١٥ التقابل ، ولأنّها مناسبة للكثرة . ثمّ عدّ المقابلات بأنّها مثل غير الشبّه الخ ولولم يكن
 لفظة «الواو» تعيّن رجوع الضمير إلى مقابلاتها والمعنى ظاهر .

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ نَسْتَقِيلُ إِلَى مَبَادِي الْمَوْجُودَاتِ فَتَنْشِئُ الْمَبْدَأُ
 ١٨ الْأَوَّلَ وَأَنَّهُ وَاحِدٌ حَقٌّ فِي غَايَةِ الْجَلَالَةِ وَنُعَرِّفُ أَنَّهُ مِنْ كَمٍّ وَجْهٍ
 وَاحِدٌ وَمِنْ كَمٍّ وَجْهٍ حَقٌّ ، وَأَنَّهُ كَيْفَ يَعْلَمُ كُلُّ شَيْءٍ وَكَيْفَ هُوَ قَادِرٌ
 عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَمَا مَعْنَى أَنَّهُ يَعْلَمُ وَأَنَّهُ يُقْدِرُ وَأَنَّهُ جَوَادٌ وَأَنَّهُ سَلَامٌ أَيْ
 ٢١ خَيْرٌ مَحْضٌ مَعْشُوقٌ لِدَاتِهِ وَهُوَ الْحَقُّ وَعِنْدَهُ الْجَمَالُ الْحَقُّ ،
 وَنَفْسَخُ مَا قِيلَ وَظُنَّ فِيهِ مِنَ الْأَرَاءِ الْمُتَضَادَّةِ لِلْحَقِّ وَجَمِيعِ ذَلِكَ فِي الثَّامِنَةِ

- ثُمَّ نُبَيِّنُ كَيْفَ نَسَبْتُهُ إِلَى الْمَوْجُودَاتِ عَنْهُ أَى مَبْدِئَتِهِ لِلْمَوْجُودَاتِ الصَّادِرَةِ عَنْهُ وَمَا أَوَّلُ الْأَشْيَاءِ الَّتِي يُوجَدُ عَنْهُ، ثُمَّ كَيْفَ يَتَرْتَّبُ عَنْهُ الْمَوْجُودَاتُ مُبْتَدِئَةً مِنْ الْجَوَاهِرِ الْمَلَكَيَّةِ الْعَقَلِيَّةِ، ثُمَّ مِنْ الْجَوَاهِرِ الْمَلَكَيَّةِ النَّفْسَانِيَّةِ، ثُمَّ الْجَوَاهِرِ الْفَلَكَكِيَّةِ السَّمَاوِيَّةِ، ثُمَّ هَذِهِ الْعَنَاصِرُ ثُمَّ الْمَكُونَاتُ عَنْهَا، ثُمَّ الْإِنْسَانُ وَكَيْفَ يَعُودُ هَذِهِ الْأَشْيَاءُ إِلَيْهِ وَكَيْفَ هُوَ مَبْدَأٌ لَهَا كِمَالِيٌّ وَمَاذَا يَكُونُ حَالُ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ إِذَا انْقَطَعَتْ الْعِلَاقَةُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الطَّبِيعَةِ وَأَى مُرْتَبَةٍ يَكُونُ مُرْتَبَةً وَجُودِهَا وَجَمِيعَ ذَلِكَ مَذْكُورٌ فِي التَّاسِعَةِ وَنُذِلَ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ عَلَى جَلَالَةِ قَدْرِ النُّبُوَّةِ وَوُجُوبِ طَاعَتِهَا وَانْتِهَا وَاجِبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَنُذِلَ عَلَى الْأَخْلَاقِ وَالْأَعْمَالِ الَّتِي يَحْتَاجُ إِلَيْهَا النَّفُوسُ الْإِنْسَانِيَّةُ مَعَ الْحِكْمَةِ فِي أَنْ يَكُونُ لَهَا السَّعَادَةُ الْآخِرِيَّةُ وَنُعَرِّفُ أَصْنَافَ السَّعَادَاتِ فَإِذَا بَلَغْنَا هَذَا الْمَوْضُوعَ خَتَمْنَا كِتَابَنَا هَذَا، وَجَمِيعَ ذَلِكَ مَذْكُورٌ فِي الْعَاشِرَةِ وَقَوْلُهُ: «فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ» أَوْ «فِيمَا بَيْنَ الْكَلَامِ» فِي حَالِ النَّفْسِ عَلَى أَنْ يَكُونَ مَا بَيْنَهَا شَامِلًا لِمَا يَتَّصِلُ بِهِ بَعْدَهُ بِلا فاصلة إِذْ يُقَالُ فِي الْمَحَاوِرَاتِ إِذَا تَعَقَّبَ كَلَامًا أَوْ فِعْلًا مَا هُوَ الْأَجْنَبِيُّ بِلا فاصلٍ أَنَّهُ وَقَعَ فِيمَا بَيْنَهُ أَوْ إِبْثَاتُهُ وَإِنْ كَانَ بَعْدَ إِتْمَامِهِ أَوْ عَلَى أَنْ مَادَلَّ عَلَيْهِ مِنَ النُّبُوَّةِ وَأَحْوَالِهَا وَأَخْلَاقِ النَّفْسِ وَأَصْنَافِ السَّعَادَاتِ مِنْ أَحْوَالِ النَّفْسِ أَيْضًا، ثُمَّ لَا ضَرَرَّ فِي عَدَمِ إِشَارَتِهِ هُنَا إِلَى بَعْضِ مَقَاصِدِ الْفُصُولِ الْآتِيَةِ أَوْ التَّلَازُمِ عَدَمِ زِيَادَةِ الْإِجْمَالِ عَلَى التَّفْصِيلِ دُونَ عَكْسِهِ.
- ١٢
- ١٥
- ١٨
- ٢١
- فَصْلٌ، فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَوْجُودِ وَالشَّيْءِ وَأَقْسَامِهِمَا الْأُولِيَّةِ
- أَى الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ وَالْمَمْتَنِعِ لَوْ أَخَذْنَا مُطْلَقِينَ كَمَا هُوَ الْحَقُّ وَالْأَوَّلِينَ لَوْ قَيَّدَا بِالْخَارِجِينَ بِمَا يَكُونُ مُتَعَلِّقًا بِالدَّلَالَةِ فِيهِ تَنْبِيْهُهُ عَلَى الْغَرَضِ أَى بِنَحْوِ يَكُونُ تَنْبِيْهُهُ عَلَى غَرَضِ الْفَصْلِ وَهُوَ مَعْرِفَةُ هَذِهِ الْأُمُورِ لِاتِّحَادِهَا لِبِدَاهَةِ مَعْنَاهَا.
- لَا يُقَالُ: لَمْ يَذْكُرْ أَيْضًا تَنْبِيْهُهَا عَلَيْهَا لِأَنَّ مَا ذَكَرَهُ وَزَيْتُهُ مِنْ تَعَارِيفِ الْقَوْمِ كُلِّهَا تَنْبِيْهَاتٌ كَمَا يَعْتَرَفُ بِهِ.

وقيل : أراد بالدلالة الإشارة إلى ' وجه يفيد. بداهة الموجود وشيئاً من أحواله ولم
يرد مجرد إيراد لفظ دالّ عليه كما توهم . وأورد بأنّ هذا لا يحتاج إلى فصل إذا يراد مثل
هذا اللفظ ليس من المباحث العلمية حتى يعقد مثل الشيخ فصلاً له فلا وجه لحمل كلامه
عليه، وردّه مع وجود محمل صحيح له وهو قريب ممّا ذكر أولاً، وبالجمله المراد انّ الفصل
في الدلالة على انّ معنى الموجود والشيء لا يفتقر إلى كاسب لبدايته، وما يذكر في تعريفها
تنبيه لا لتحديد. وقيل الغرض من العرض يحصل موضوع العلم أغنى الموجود لا بالحدّ والرسم،
ثمّ الإحتياج إلى التنبيه على معنى الموجود مع أوليّة تصوّره وعدم مفهوم أعرف منه
لتوقّف تخطئة من حاول تحديده عليه أو ما لم يتعيّن معناه لم يمكن أن يظهر وجه الخطاء
ولمّا لم يكن علم قبل الإلهي يورد فيه ذلك كما يوضع موضوع كلّ علم في أوائله مسلماً
بحدّه ويبيّن في علم قبله فلا جرم أورد ذلك التنبيه هنا وكذا حال الشيء وسائر المفهومات
لم يتعرّض في العنوان للمعدوم مع أنّ أحواله مذكورة في الفصل تنبيهاً على أنّ البحث عنه
ليس من حيث أنّه معدوم إذ ليس له بهذا الاعتبار أحوال حتّى يبحث عنها بل من حيث
هو موجود في الذّهن على أنّ البحث عنه ليس مقصوداً بالذّات بل بالعرض .
ثمّ مقاصد هذا الفصل أمور :

- ١٥ الأول ، بيان بداهة الموجود والشيء واستغناءهما عن التحديد ورجوع تعريفهما
إلى التنبيه لإخطارهما بالبال وهذا البيان من قوله : « فيقول » إلى قوله : « ونقول معنى الموجود
ومعنى الشيء » ويبيّن ذلك بقياسهما على بعض المبادئ التصديقية الأولية وأعرفتها من كلّ
ما يؤخذ في حدّتهما وإدعاء ما قيل في تعريفهما إلى الدّور أو التعريف بالأخفى ' ولا ريب في حقيقة
ذلك وقد أشار إليه بقوله : فَنَقُولُ إِنَّ الْمَوْجُودَ وَالشَّيْءَ وَالضَّرُورِيَّ أي الواجب
والممتنع لو لم يذكر الممكن مع كونه من الأقسام الأولية اكتفاء بمعرفته بالمقابلة معانيهما
يُرْتَسَمُ فِي النَّفْسِ ارْتِسَاءً أَوَّلِيّاً لَيْسَ ذَلِكَ الْإِرْتِسَاءُ مِمَّا يَحْتَاجُ
أَنْ يُجْلَبَ بِأَشْيَاءَ أَعْرَفَ مِنْهُمَا يَعْنِي يَكُونُ الثَّلَاثَةُ بَدِهيّة التّصوّر ، والقول بداهة
الموجود أحد المذاهب الأربعة فيه وهي امتناع تصوّره بالكنه وبداهة تصوّره مع نظريّة

الحكم بالبداهة وفظريتهما وبداهتهما وهو مختار الشيخ ظاهرا، فما ذكره من البيان لبداهة
تصوره تنبيه .

- ٣ ثم بيّن أولا ذلك بقياس يمكن إرجاعه إلى الإستثنائى والإقترانى . أمّا الأول
فتقريره : انّ الموجود والشيء وسائر المفهومات العامة لولم يكن بديهية متصورة بذاتها
لم يوجد مفهوم بدهيّ التّصور والتّالى باطل فكذا المقدّم ، وبيّن بطلان التّالى بوجهين :
١ أحدهما بالمناسبة إلى التّصديقات فان التعريف التّصورى كالتّصديق على قسمين :
الأول أن يكون الغرض منه إفادة تصوّر مجهول بواسطة معلوم . والثّانى أن يكون الغرض
منه التنبيه على الشّئ بعلامة منبّهة وإن كانت أخصّ من المعرف فى الواقع .
٩ وثانيهما بلزوم الدّور أو التّسلسل لو كان كلّ تصوّر نظريّا محتاجا إلى تصوّر قبله .
ثمّ بيّن الملازمة بأنّه لو كان فى التّصورات مفهوم بدهيّ التّصور لكان المفهومات العامة منه
لأنّ أولى الأشياء بالبداهة هى الأمور العامة وينعكس بعكس النقيض إلى الملازمة المطلوبة
أى لم يكن المفهومات العامة من البديهيات لولم يكن فى التّصورات مفهوم بدهيّ .
١٢ وأما الثّانى فتقريره : انّ هذه الأمور العامة أعمّ المفهومات التّصوريّة وكلّ
أعمّ أجلى من الأخصّ فهذه الأمور أجلى التّصورات وفيها مفهوم بدهيّ ، ضرورة
١٥ امتناع الدّور والتّسلسل ، فهذه الأمور بيّنة وإلا كانت نظريّة أو ممتنعة التّصور وهذا
خلف . وبذلك ثبت بداهة الوجود والشيء وأعتاها من المفهومات العامة ، ثمّ بيّن ذلك
أيضا لعدم إمكان تعريفها بما لادور فيه أو بما هو أعرف منها .
١٨ وإذا عرفت ذلك فلنرجع إلى توضيح ما عرفت محصله من عبارته فإنّه كَمَا إِن فِى
بَابِ التّصَدِيقِ مَبَادٍ أَوَّلِيَّةٍ يَقَعُ التّصَدِيقُ بِهَا لِيَذَاتِهَا كَقَوْلِنَا : «النّفى والإثبات
لا يجتمعان» وَيَكُونُ التّصَدِيقُ بِغَيْرِهَا من المطالب التّصديقيّة بِسَبَبِهَا حتّى إذا لم
٢١ يخطر هذا المبادئ الأولى بالبال مع فهم اللفظ المركّب الدّالّ عليها أو لم يفهم الدّالّ لكان
فى التّصديق بها خفاء واحتاج إلى إزالته بالتنبيه أو تفهيم اللفظ ، مثال الأول قولهم : «كلّ
وجود خبرو الشرّ راجع إلى العدم» فإنّه مقدّمة بديهية لا يخطر بالبال لما فيها من الخفاء مع

- كون ألفاظها مفهومة فلا بدّ من إزالته بالتنبيه على بعض الأمثلة كالعمل ونحوه . الثّاني كقولهم :
- «الممكن محتاج إلى المؤثر» فإنّه أيضا مقدّمة بديهية عرض لها الخفاء لإبهام ألفاظها فلا بدّ
- من إزالته بتفهمها ، وإذا لم يخطرُ تلك المبادئ بالبال أولم يفهم اللفظ
- الدّالّ عليّهما ولم يكن تنبيه وتفهم لم يمكن التّوصّل إلى معرفة ما يعرف
- بهما أي معرفة الشّيء الذي يعرف بتلك المبادئ ، فلا بدّ من تعريفها ليخطرها بالبال أو تفهم
- اللفظ الدّالّ عليها ليزول الخفاء فيمكن أن يعرف بها غيرها . وإن لم يكن هذا التعريف
- المخطر أو التفهم مفيد العلم جديد ومحصّلًا لصورة غير حاصلة كما أشار بقوله : وإن لم يكن
- التّعريف الذي يُحاول أي يقصد بإخطارها أي إخطار تلك المبادئ بالبال
- أو تفهم ما يدلّ به عليّهما من الألفاظ مُحاولًا لإفادة علم ما ليس
- في الغريزة قوله : «يحاول» على البناء للمفعول وقوله : « باخطارها » متعلّق به «الباء»
- للصلة أو السببية وقوله : «محاولا» بمعنى مرادًا خبر لقوله : «لم يكن» والمعنى وإن لم يكن
- التّعريف الذي يقصد بإخطار تلك المبادئ بالبال أي يقصد بهذا النّحو أو لأجله مرادًا لإفادة
- علم غير حاصل . وقوله : « أو تفهم » بتقدير «الباء» عطف على قوله : « باخطارها » و« يدلّ »
- بصيغة المجهول أو المعلوم وفاعله «التّعريف» والضمير في قوله : « به » لكلمة «ما» وفي قوله :
- «عليها» للمبادئ وتعلّقه بقوله « يدلّ » وقوله : «من الألفاظ» بيان لكلمة «ما» فالمعنى وإن
- لم يكن التعريف الذي يقصد بتفهم لفظ يدلّ بهذا اللفظ أو يدلّ التعريف به على المبادئ
- أي يقصد بهذا النّحو أو لأجله مرادًا لإفادة علم غير حاصل . ويمكن أن يكون قوله « باخطارها »
- حالا من التعريف بل من ضميره المستتر في «يحاول» ومتعلّقه متلبّس ونحوه كما في قوله تعالى :
- « ومن يُردّ فيه بإلحادٍ بظلمٍ » أي ومن يرد مرادًا متلبّسًا بإلحاد متلبّسًا بظلم فالمعنى وإن لم
- يكن التعريف الذي يقصد حال كونه متلبّسًا بإخطار بالمبادئ أو تفهم ما يدلّ الخ وتلبّس
- التّعريف به عبارة عن تحقّقه في ضمنه . ويمكن أن يكون « يحاول » بصيغة المعلوم فاعله
- «التّعريف» ومفعوله « محاولا » وحينئذ يكون خبر لم يكن قوله : « لإفادة علم » والمعنى
- ظاهر . وفي بعض النسخ « تفهم » بصيغة الفعل وعلى هذا يكون معطوفا على قوله : « يُحاول »

- وفاعله « التعريف » ومفعوله لفظة « ما » والمعنى ظاهر بـ مُنْبَهًا معطوف على قوله :
 « محاولا » « عَلَى تَفْهِيمَ مَا يُرِيدُهُ النَّقَائِلُ وَيُدْهَبُ إِلَيْهِ . وَرُبَّمَا كَانَتْ
ذَلِكَ أَى التَّفْهِيمَ بِأَشْيَاءَ هِيَ فِي أَنْفُسِهَا أَخْفَى مِنَ الْمُرَادِ تَعْرِيفُهُ أَى
 من الشيء الذى يراد تعريفها لِكِنَّهَا أَى الْأَشْيَاءَ الْمَعْرُوفَةَ لِعِلَّةٍ مَا كأعرفيتها عند
 قوم للمتداول أو عدم منازعة الخصم فيها أو عِبَارَةً مَا أَى لِأَجْلِ التَّلَفُّظِ وَالتَّعْبِيرِ
صَارَتْ أَعْرَفَ وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْأَشْيَاءَ تَعَمُّ الْمَعَانِي وَالْأَلْفَاظَ وَلَا يَخْتَصُّ بِالْأَلْفَاظِ إِذْ قَوْلُهُ :
« عِبَارَةٌ مَا » إِنَّمَا يَصِحُّ فِي الْمَعَانِي وَإِنْ صَحَّ قَوْلُهُ : « لِعِلَّةٍ مَا » فِيهَا إِذْ مُحْصَلُ الْكَلَامِ أَنَّ
 تعريف ما هو البديهي من لفظ أو معنى ينبغى أن يكون بما هو أوضح من المعروف وإن كانت
 الأوضحية لعارض أعم من التلظى أو المعنوى كما ذكر وهو المراد بقوله : « لِعِلَّةٍ مَا » أو
 لفظى فقط وهذا يتصور بأن يكون كل من المعروف والأشياء المعروفة له معنى بديهيًا و
 كان لفظها أظهر دلالة على نفسها أو على المعروف من دلالة نفسه عليه ، ولو خصت الأشياء
 بالألفاظ لم يمكن تصحيح عبارة ما إلا بتكلف بان يقال المراد من هذه الألفاظ لاجل
 التعبير أى فى الدلالة على ما صنع له اللفظ المعروف والتعبير عنه أظهر من نفسه كـ ذَلِكَ
فِي التَّصَوُّرَاتِ أَشْيَاءٌ هِيَ مَبَادٍ لِلتَّصَوُّرِ وَهِيَ مُتَّصِرَةٌ لِذَاتِهَا ، وَإِذَا
أُرِيدَ أَنْ يَدُلَّ عَلَيْهَا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ بِالْحَقِيقَةِ تَعْرِيفًا لِمَجْهُولٍ بَلْ
تَنْبِيْهَا وَإِخْطَارًا بِالْبَالِ بِاسْمٍ مرادف للمعروف أو بِعِلَامَةٍ أى خاصة له .
 ويمكن أن يكون عطف تفسير للاسم رُبَّمَا كَانَتْ أى كل واحد من الاسم والعلامة
 على التغاير ، والتأنيث للتغليب أو العلامة على الاتحاد فِي أَنْفُسِهَا أَخْفَى مِنْهُ ، أَى
 من المبدء الذى هو المعروف لِكِنَّهَا أَى هَذِهِ الْعِلَامَةُ لِعِلَّةٍ مَا وَحَالَةٍ مَا يَكُونُ
أَظْهَرَ دَلَالَةً لو كان العلامة مرادفة للاسم والعطف للتفسير حتى يختص المعروف
 باللفظ كان حالة ما أيضا تفسير العلة ما وكان المراد منها حال اللفظ من الأعرفية وعدم
 منازعة الخصم ويكون المراد أن الاسم المعروف بهذه الحالة يكون أظهر دلالة على معنى
 اللفظ المعروف من نفسه ولو جعلت « العلامة » بمعنى الخاصة المغايرة للاسم وكان المراد أنها

أظهر دلالة على معنى المراد تعريفه يمكن حملها أيضا على المعنى . فَإِذَا اسْتُعْمِلَتْ
تِلْكَ الْعَلَامَةُ نُبِّهَتِ النَّفْسُ عَلَى إِخْطَارِ ذَلِكَ الْمَعْنَى بِالْبَالِ مِنْ حَيْثُ
أَنَّهُ هُوَ الْمُرَادُ مِنَ اللَّفْظِ لَا غَيْرُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ الْعَلَامَةُ
بِالْحَقِيقَةِ مُعْلَمَةً إِيَّاهُ وَمَحْصَلَةٌ لَهُ

وأعلم أنه وقع النزاع في أن التعريف اللفظي من المطالب التصورية ليكون
المطلوب إخطار المعنى بالبال وإحضاره لاحصوله إذ المفروض حصوله بدون ولا لم يكن
تعريفا لفظياً، أو من المطالب التصديقية ليكون الغرض منه التصديق بوضع اللفظ لمعناه.
وقول الشيخ « إخطار ذلك المعنى بالبال » يدل على اختياره الأول وهو الحق، لأننا إذا
لم نعلم معنى الغضنفر وقيل « قتل غضنفر » فسلنا عنه فلا ريب في أن غرضنا تصور ما
قتل دون حصول التصديق بأن هذا اللفظ لأي شيء وضع لأنه غرض لغوي يحصل
من صناعة اللغة، والإيراد عليه بأن المعنى قد يكون مخطرا بالبال وحاضر الديه ومع ذلك
يفتقر إلى التعريف اللفظي، فلو كان الغرض منه الإخطار دون التصديق لزم منه حينئذ
تحصيل الحاصل مدفوع بأن الغرض منه الإخطار من حيث أنه المراد من اللفظ لا مطلقا
ليلزم ما ذكر، ولا شك أنه قبل التعريف ليس إخطاره بهذه الحيشة. وقد أشار الشيخ إلى
هذا الدفع بقوله: « من حيث أنه هو المراد » وهذا الخلاف والاختيار يجري فيما يأتي من
أقسام التعريفات البديهية المشابهة للفظي الحقيقي .

ثم في المقام سؤال، حاصله طلب الفائدة في تعريف البديهي أو التنبيه عليه وجوازه
بالأخفى المفتقر إلى أحدهما .

والجواب أن التعريفات البديهية يتصور على وجوه :

الأول، أن لا يعرف معنى لفظ فيفسر بأجلى منه مطلقا أو عند المخاطب، وهذا
هو التعريف اللفظي المصطلح عند اللغويين، وحاصله التصديق بوضع لفظ لمعنى أو
تصور معنى على أنه المراد من اللفظ كما هو المختار، وعلى هذا فالفائدة ظاهرة ويكون
المفسر أخص في نفسه غير ضائر لعدم لزوم دور .

الثانى ، أن ينبّه النفس على ما ذهلت عنه من تصوّر أو تصديق بديهى بما يوجب التفاتاً إليه وإن كان بالأخفى كأن يذهل عن تصوّر الفرس أو التصديق بتساوى الأشياء المساوية لشيء واحد فينبّه عليه بما يرفع ذهولها وإن كان بالأخفى ، وهذا مع تضمّنه الفائدة لافساد فيه ، وإلى هذا أشار بعضهم إلى الجواب عن السؤال المذكور بقوله : « إنّ المبادئ الأولى تصوّرية أو تصديقية » وإن كان حصول العلم بها سبباً لحصول العلم بما يتوقف عليها لكن قد يصير التفات النفس إلى ما يتوقف عليها وتذكّره سبباً للإلتفات إليها وتذكّرها ولا دور .

الثالث ، أن يعرف الأجلّى فى الواقع بالأخفى فيه لتعاكس حالهما فى عرف المخاطبين وتضمّنه للفائدة كعدم فساد فيه ظاهراً .

الرابع ، أنّ شيئين قد يتعاكسان فى الظهور والخفاء من جهتين وحينئذ تصحّ تعريف كلّ منهما بالآخر ، وهذا إنّما يصحّ التعريف بالأخفى دون الإحتياج الى تعريف البديهى وبيان الباعث عليه .

الخامس ، أن يعلم عدّة معانٍ بألفاظها وعلم ثبوت حكم أوصفة لواحد منها ولم يعرف بعينه فيجوز أن يميّز بذكر اسمه . فإذا علم أنواع المركّب بحقايقها وأسمائها ، وعلم وقوع البحث عن أحدها فى المنطق ولم يعرف بعينه ، أو علم الحيوان والفرس والإنسان كذلك ، وعلم ثبوت الجنسية لواحد منها ولم يعرف بعينه فيصحّ أن يعرف المبحوث عنه بأنّه الخبر وبالجنس بأنّه الحيوان لتضمّنه الفائدة وعدم لزوم الدّور لعدم توقّف معرفة الخبر على العلم بالبحث عنه والحيوان على العلم بجنسيته .

السادس ، أن يعلم موضوعيّة لفظ لا حد المعانى المتعلّقة ولم يعرف بعينه فيصحّ تعيينه بما هو أخفى منه أو موقوف عليه ، إذ المعرف تعيين المعنى الموضوع له من بين المعانى المعقولة دون نفس المعنى ليلزم الدّور أو التعريف بالأخفى ، فإذا تعقّلنا عدّة معانٍ منها معنى الحيوان أى علم موضوعيّة لفظ لواحد ولم يعرف تعيينه فيصحّ تعيينه من بينها بأنّه جنس الإنسان ، فهذه الخاصّة عيّنت معناه ولا دور فيه من حيث توقّف معرفة الإنسان عليه إذا المعلوم بها

٢ تعيين معنى الحيوان دون نفسه وفرقه عن اللفظي الحقيقي ان المقصود فيه بالتدات معرفة اللفظ وهنا تعيين المعنى بالقياس إليه . والتوضيح ان هذا الوجه كاللفظي لا يعرف فيه معنى اللفظ بعينه إلا أنه يشترط فيه العلم بكونه أحد المعاني المعقولة والمطلوب فيه مجرد التعيين فكأنه معلوم من وجه دون وجه ، وهذا الشرط غير معتبر في اللفظي فهو يعلم ذلك ، وما كان فيه المعنى مجهولا مطلقا فاستلزام التعريف بهذا الوجه لللفظي كلتي والعكس جزئي ، ولو خص اللفظي بما لم يعلم المعنى فيه بوجه كان بينهما مباينة ، واذا عرفت ذلك تعلم ان حمل كلام الشيخ هنا على الاربعة الأول كلاً أو بعضاً ممكن وجعل «علة ما» إشارة إلى الأول «عبارة ما» إلى ما عداه كلاً أو بعضاً غير بعيد والقول بالعكس غير سديد لما تقدم في تفسيرهما ، وحمل كلامه على الأخيرين بعيد إذ القول بأن هنا معاني معقولة بعلم موضوعية الوجود أو ثبوت حكم لأحدها ولا يعلم بعينه فتدبيته عليه بخاصة تعيينه كما ترى .

١٢ هذا ثم ان المحقق في شرحه للاشادات اعتذر عن تعريف الخبر بالصدق والكذب بـ «ان الحق أنهما من الأعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي أورد تفسير الاسم و تعييناً لمعناه من بين سائر التراكيب فلا دور ، لأن الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبساً في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من الأعراض الذاتية الغنية عن التعريف أو غيرها مما يجري مجراها عارياً عن الالتباس فإيراده في الإشارة إلى تعيين ذلك الشيء مما يتخلص ويتجرد به عن الالتباس وإنما يكون دوراً لو كانت تلك الأعراض أيضاً مفتقرة إلى البيان بذلك الشيء وهنا إننا نحتاج إلى تعيين صنف واحد من أصناف التركيبات فيه اشتباه لأنه لم يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا أن نقول اننا نعني بالتركيب الخبري التركيب الذي يشتمل حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان فيمكننا أن نقول اننا نعني به ما يقع في تعريف الإنسان موقع الجنس ولا يكون دوراً» انتهى .

٢١ والحق رجوعه إلى الوجه الأخير إذ حاصله ان هنا تركيبات معقولة يعلم موضوعية الخبر لأحدها من دون علم بتعيينه ، فإذا قلنا انه ما يشتمل الصدق والكذب يرتفع الالتباس ويتعين المراد ، نعم يرد عليه أمران :

أحدهما أن قوله: « الغنية عن التعريف » على هذا الوجه لا وجه له إذ عليه لا ضير في
نظرية الأعراض الذاتية الرافعة للإلتباس ، كيف ومع بدايتها أي حاجة إلى الإعتذار عن
تعريف المعروض بها وإن كان نظرياً إذ كل نظري له عارض بديهي يصح تعريفه به ،
وكلام المحقق في الإعتذار عن تعريف المعروض البديهي مع حصول الإلتباس فيه في
بعض المواضع ، وظاهر أن تعريفه بما يرفعه من عوارضه لا يوجب فساد الدور وغيره
وإن كان نظرياً . و أيضاً قوله : « ما يشتمل عليه » كتصريحه آخره بأن حدّ الصدق
والكذب مشتمل على الخبر لا يلائم القول المذكور إذ الأعراض الذاتية إذا اشتملت على
المعروض توقفت معرفتها عليه فلم يكن غنية عن التعريف ، ولو حمل الغناء عن التعريف على
عدم حصول الإلتباس فيه كما في المعروض اندفع الإيرادان : أمّا الأول فظاهر ، وأمّا
الثاني فلأن توقفت معرفتها على معرفته لا ينافي الغناء بالمعنى المذكور والمطلوب هنا ذكر
ما يرفع الإلتباس فالعارض لو رفعه لم يقدح توقفت معرفته بحسب ماهيته على المعروض ،
ويمكن دفع الثاني أيضاً بأن مراده بالعرض الذاتي هنا ليس هو الصدق والكذب بل
مجموع ما يذكر في تعريف الخبر أعني كونه مما يشتمل حدّ الصدق والكذب عليه لأنه
أيضاً عرض ذاتي له وهو غني عن التعريف .

لا يقال : الخبر مذكور فيه أيضاً لأنّ الذكر بهذا العنوان لا يوجب معرفته
قبل ذلك .

وثانيهما ، أن قوله: « وإنما يكون دور الوكائت » الخ لا وجه له ، إذ محل الإشكال
توقف معرفة الصدق والكذب على معرفة الخبر مع أخذهما في حدّه والإعتذار لذلك ،
فلو لم يفتقر إليه كان الجواب ذلك من دون حاجة إلى عذر آخر ، فكلامه لا يخلو عن
اضطراب وإن كان مطلوبه هو الوجه الأخير .

ثمّ بعضهم أورد عليه بأنّ المعرف يجب أن يكون قبل التعريف معلوماً بوجه
لا يشاركه غيره فإين الاشتباه ؟

وفيه أن المراد أن ما يراد تعريفه وتمييزه من بين المعاني معلوم بوجه لا يشاركه غيره

في الواقع لكنّه مشتبّه عندنا إذ ما يبحث عنه في المنطق من أنواع التراكيب وما هو الجنس من بين المعاني المعقولة منحصر واقعا بالخبر والحيوان لكنّا لانعرفه بعينه ، ولو أراد المورد أنّ المعرفة يجب أن يكون في نظرنا معلوما بوجه لا يشاركه غيره ففساده ظاهر ، على أنّ لزوم كون المعرفة معلوما بوجه مختصّ إنّما هو في التعريف الحقيقي دون ما أراده المحقق .

ثمّ صاحب المحاكمات بعد التعبير عمّا ذكره المحقق بعبارة أخرى قال :
والحاصل أنّ معنى الخبر له اعتباران : الأوّل من حيث هو هو ، والثاني من حيث أنّه مدلول الخبر ، فبالإعتبار الأوّل معرفة الصّدق والكذب يتوقّف على معرفته ، وبالثاني على العكس فلا دور . وهذا كما إذا تعقلنا عدّة معان منها الحيوان وأردنا تعيينه وتمييزه من بين تلك المعاني فنقول ذلك الذي هو الجنس للإنسان فهذه الخاصّة عينت معناه ، ولا يقال أنّه تعريف دوريّ من حيث أنّ معرفة الإنسان موقوفة عليه ، وهذا التقرير كما ترى صريح في الوجه الأخير ، وفي جملة كلام المحقق عليه لما عرفت من أنّ هذا الوجه من جهة يشابه اللفظيّ ومن جهة يخالفه ، فأوّل كلامه ناظر إلى الأولى وآخره إلى الثانية ، وعلى هذا يندفع ما أورد عليه أوّلا بأنّ المعرفة حينئذ يكون حقيقة هو اللفظ دون المعنى فلا يكون التعريف حدّا له ولا رسما بل تصويرا لأنّ اللفظ موضوع لأيّ معنى من المعاني المعلومة ولو كان هذا مراد المحقق لما أطنب ، وكفاه أن يقول أنّه تعريف لفظي مع أنّه في كلامه تصريحات بأنّ المراد تعريف المعنى دون اللفظ . وثانيا بجمع توقّف معنى الخبر بثاني الإعتبارين على معرفة الصّدق والكذب بل في التوقّف الأوّل أيضا مناقشة ، وثالثا بعدم تطابق مثاله وتمثيله لتعريف اللفظ كما لا ينبغي .

أمّا اندفاع الأوّل فلما عرفت من أنّ ما ذكره المحال هو الوجه الأخير ولمشاركته اللفظي من جهة أشار إليها أوّلا ثمّ إلى الجهة المغايرة .

وأما الثاني ، فلانّ عرضه أنّه على ما هو المفروض والمتعارف عند الجماعة من ، تعريف الخبر بالصّدق والكذب وتعريفهما به بكون التوقّف بهذا النحول لا يلزم الدور ، وهذا لا ينافي جواز تعريف كلّ منهما بنحو آخر أو بداهته .

وقيل : يمكن أن يكون مراده من توقّفه عليهما حصول معرفته من معرفتهما ، ولا ريب في أن معرفتهما يستلزم معرفته وإن لم يتوقّف عليه ، إذا التوقّف بحسب الفرض
يعنى لو فرض توقّفه عليهما بالعكس يكون بهذا النحو والعرض كاف في مقصوده وهو
كما ترى .

وأما الثالث ، فلما ذكرناه من أن ما ذكره المحقق يشابه اللفظي من وجه ويخالفه
من وجه آخر ، فالمطابقة بين المثال والممثل حاصلة .

ثم الظاهر أن المحقق لم يجعل تعريف الخبر بالصدق والكذب من قبيل اللفظي
الحقيقي إذ كون معناه أحد التركيبات المعقولة معلوم وإنما المجهول تعيينه ، وهذه المعلومية
غير معتبرة في اللفظي . وقيل الوجه في ذلك أن ظاهر لفظ الخبر معناه معلوم . وفيه أنه
على كون اللفظي أعم مطلقا من هذا الوجه يلزم من ارتفاع اللفظي ارتفاع هذا الوجه
أيضا ، فعلمومية المعنى بعينه ينفي الحاجة إليهما ولا بعينه يثبت صحة كل منهما ، نعم على المباعدة
يمكن تحقق الثاني بدون الأول ، وربما علّل أيضا بأخذ هذا اللفظ في تعريف الصدق والكذب
إذ يقولون : « الصدق مطابقة الخبر للواقع » فلا يصح إذن جعل تعريفه بهما تعريفا
لفظيا له . وفيه أن هذا الأخذ غير قادح في التعريف اللفظي كما هو المتعارف اللغويين
من تفسير كل من المترادفين بالآخر على أنه لو لم يكن من اللفظي لم يكن من هذا الوجه
أيضا على أحد الإحتمالين في التفرقة بينهما .

هذا وقيل في توجيه تعريف الخبر بالصدق والكذب أن معرفتهما وإن توقّف على
معرفة الخبر ولم يصح تعريفه بهما لكن ليس المراد هنا تعريفه اذ ماهيته وهو النوع الخاص
من هذا التركيب بديهية لكن وقع هنا اشتباه في تعيين ما يبحث عنه المنطقيون من
التركيب فننبه عليه بأنه النوع الذي يشتمل تعريف الصدق والكذب عليه ، أو أنه
النوع الذي يتّصف بالصدق والكذب ونحوهما وعلى هذا لادور أصلا كما إذا عرفنا معنى
الحيوان بالبدئية أو النظر وعرفنا الإنسان بأنه حيوان ناطق وعرفنا الفرس أيضا وعلمنا
جنسية أحد من الحيوان والفرس للآخر من دون تعيين . فإذا قيل إشارة إلى الحيوان

٣ ان الجنس هو الذى عرّف الإنسان به لم يكن فيه فساد إذ لم يعرف الحيوان بالإنسان الذى يتوقّف معرفته حتّى يلزم الدّور . ولا يخفى انّ فى الصّورتين ما عرّف الشّيء بعرضه الذى اتى إذ المعرّف أعنى الواقع فى تعريف الصّدق والكذب أو المتّصف بهما عرض ذاتيّ لنوع الخبر ، وكذا الواقع فى تعريف الإنسان عرض ذاتيّ للحيوان وليس المقصود تعريفهما بل تمييزهما وتعريف ما يبحث عنه فى المنطق وما هو بمنزلة الجنس . وأيضاً على هذا ليس التعريف هو اللفظى المصطلح إذ لا لفظ يفتقر إلى التعريف وإن شاركه فى الإشارة إلى معنى حاصل فى الدّهن وتمييزه من بين سائر المعانى الحاصلة فيه لأن يحصل بسببه أمر غير حاصل ، فالغرض فى اللفظى إمّا التصديق بموضوعيّة اللفظ لمعنى أو تصوّر المعنى وإخطاره بالبال على أنّه مراد من اللفظ ، وفى هذا الوجه إمّا التصديق بأنّ ما يبحث عنه فى المنطق هذا وإنّ الجنس هذا أو تصوّر المعنيين من حيث البحث والجنسيّة .

١٢ و حاصل هذا التّوجيه انّا نعلم معنى الخبر وماهيّته ونعلم وضعه لمعناه من دون التباس بغيره من التراكيب المعقولة ، وإنّما الإلتباس فيما يبحث عنه المنطقيّون منها فنبتّه عليه بأنّه النوع الذى يشتمل تعريف الصّدق والكذب عليه كما إذا عرفنا معنى الحيوان والفرس والإنسان وعلمنا وضع كلّ منهما لمعناه المعروف وقطعنا بجنسيّة أحد الأوّلين للآخر وحصل الإشتباه فى تعيّنه فإذا قيل إشارة إلى الحيوان الجنس ما يعرف الإنسان به زال الإشتباه .

١٨ وأنت تعلم أنّ هذا هو الوجه الخامس لتصحيح تعريف البديهيّ وقد عرفت أنّه يكفى لإزالة الإشتباه حينئذ ذكر الإسم والتّصريح بأنّ ما يبحث عنه المنطقيّون خبر وما هو الجنس حيوان إذ الفرض حصول العلم بمعنيهما ووضعها لهما ، فلا إشتباه فى ثبوت صفة أو حالة لهما أو لغيرهما يزول بمجرد حملها عليها أو بالعكس ، ولا حاجة إلى ذكر انّ الخبر هو الواقع فى تعريف الصّدق والكذب والجنس هو الواقع فى تعريف الإنسان إذ الاحتياج إلى إيراد الخاصّة أو لفظ آخر إنّما إذا حصل التباس فى معنى اللفظ وموضوعيّته له فى الجملة وأمّا إذ اعرف ذلك فلا حاجة إليه ، والإلتباس بينه وبين لفظ آخر فى الإتنصاف بحكم

أو وصف يزول بمجرد الإشارة إلى هذا اللفظ ولا يفتقر إلى إيراد شيء آخر كما تقدم في الوجه المذكور .

- ٣ فان قيل : غرض هذا القائل أنه مع عدم تعيين الخبر والحيوان من بين التراكيب والمعاني المعقولة وقع الالتباس من طريق آخر أيضا أعني الاتصاف بالبحث والجنسية . قلنا : هذا مع خلوّه عن الفائدة لا يلائم كلامه أصلا لصراحته في معلومية معنى الخبر والحيوان بعينه وحصول الاشتباه في ثبوت البحث والجنسية لهما أو لغيرهما من التراكيب والمعاني المعقولة ، وربما ظهر من كلامه حمل ما ذكره المحقق والمحاكم عليه ، وإن الوجه الأخير الذي ذكرناه وحملنا كلامهما عليه هو التعريف اللفظي . وأنت تعلم أن ظهور كلامهما في الوجه الأخير دون ما ذكره مما لا ريب فيه .

٩ فإن قيل : مراده أن رفع الالتباس كما يمكن بذكر الاسم يمكن بذكر الخاصة أيضا من دون لزوم الدور .

- ١٢ قلنا : مع إمكان الرفع بالأول أي باعث للانتقال إلى الثاني مع ما فيه من الإطالة ، وقد ظهر مما ذكرنا ما ذكره المحقق والمحاكم محمول عندنا على السادس وعند هذا القائل على الخامس ، ولا كلام في عدم جواز حمله على وجه آخر من الوجوه المذكورة وإن أمكن إجراء الجميع في تعريف الخبر بالصدق والكذب مثلا لو أجرى فيه الرابع نقول جرت عادة الناس أن يقولوا في بعض الأقوال لقائله أنتك صدقت أو كذبت ولا يقولون ذلك في جميع الأقوال ، وعلى هذا لو عرف الخبر بأنه الذي جرت عادة الناس الخ ، لم يكن ذلك في الحقيقة تعريفا للخبر بالصدق والكذب بل بما جرت العادة باستعمال اللفظين فيه ، وبهذا الاعتبار يتصحح أعرفية اللفظين وإن كان الخبر أعرف منهما بوجه آخر يتصحح تعريفهما به .

- ٢١ ثم الشيخ لما فرغ عن بيان بطلان الثاني أعني عدم مفهوم بديهى التصور بالمقايسة على التصديق أشار إلى بطلانه من طريق لزوم الدور والتسلسل فقال : وَلَوْ كَانَ كُلُّ تَصَوُّرٍ يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَسْبِقَهُ تَصَوُّرٌ قَبْلَهُ لَنظَرِيَّتُهُ لَدَهَبَ الْأَمْرُ فِي

ذَلِكَ إِلَى غَيْرِ النَّهَائِيَةِ أَوْ لَدَارَ ثُمَّ يَبَيِّنُ الْمُلَازِمَةَ الْمَذْكُورَةَ بِقَوْلِهِ : وَأُولَى بَأَن
يَكُونُ مُتَصَوِّرَةً لِأَنْفُسِهَا الْأَشْيَاءَ الْعَامَّةَ لِلْأُمُورِ كُلِّهَا كَالْمَوْجُودِ
وَالشَّيْءِ وَالْوَّاحِدِ وَغَيْرِهِ .

٢

واعلم انّ بداهة الوجود لما كانت بديهية اكتفى بهذا البيان التنبيهي فلا مجال
 للمناقشة عليه ، على أنّه يمكن جعله برهانياً بأن يقال لما وجب انتهاء سلسلة الإكتساب
 إلى شيء أولى التصوّر وجب كونه أعرف الأشياء وأبسطها وأعمّها إذ لو كان من الأمور
 الخاصة لم يجز كونه معرّفاً للأمور العامة لإشتراط المساواة في التعريف وليس في الأشياء
 شيء أعمّ من الوجود ومثله فهو أولى التصوّر .

٦

فإن قيل : التّلازم ممّا ذكرت وجود بديهيّ في الأمور العامة ليتمكن كسبها إذ
 نظريّة كلّها يوجب استحالة نظرها إلى أنّ الأمور الخاصّة لا يصلح لتعريفها ولا يلزم
 كون هذا البديهيّ أعمّ الأشياء وأبسطها كالوجود ومثله .

٩

قلنا : لو فرض النظريّات بأسرها سلسلة واحدة لا بدّ من انتهائها إلى أعرف
 الأشياء وأعمّها وهو ظاهر ، ولا شيء أعمّ وأبسط من الوجود والشيء ومثلها ، فمنع كون
 هذا العام هو الوجود مكابرة . وذكر بعضهم مواخذه على الشيخ انّ التّلازم على الحكيم
 في هذا المقام أن لا يكتفى بهذا القدر بل يبين بداهة الوجود وامتناع تعريفه وكونه أوّل
 الأوائل في التصوّر ، وهذه الثلاثة وإن كانت متقاربة إلّا أنّها متغايرة ، وأنّ تعلم أنّه مع
 بداهة البداهة لاحتاجة إلى الدّلالة وكونه أوّل الأوائل أيضاً في حدّ البداهة فلا يفتقر إليها ،
 وبذلك يظهر امتناع تعريفه فهو أيضاً مستغن عن الدّليل على أنّه قد ثبت الأوّلان من
 الدّليل المذكور لأنّ منتهى سلسلة النظريّات إذا كان أعمّ الأشياء وأبسطها كالوجود
 كان بديهيّاً وأوّل الأوائل في التصوّر ، ويتفرّع على ذلك استحالة تعريفه وهو ظاهر .

١٢

١٥

١٨

ثمّ القائل المذكور بيّن الأوّل بوجهين :

٢١

أحدهما ، ان العلم بعدم خلوّ الأمر عن الإثبات والنّفي أي الوجود والعدم علم بديهيّ ،
 والتّصديق مسبوق بالتّصوّر ، فهذا العلم مسبوق بتصوّر الوجود والعدم والسّابق في التّصوّر

على الأولى "أولى" بالأولية ، فالوجود أولى .

وثانيهما ، ان علم النفس بوجودها أولى والمقيّد يتضمّن المطلق فعلمها بالوجود المطلق سابق على العلم بوجودها والسابق على الأولى "أولى" بالأولية ، والظاهر ان بداهة الوجود أجلى من مقدمات هذين الدليلين وسائر ما ذكره من الأدلة في هذا المطلوب ، فان الوجدان يحكم بأن بداهة تصوّر التّقي والإثبات أجلى من التصديق بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ، وكذا الحال في سائر المقدمات ، فلا حاجة لإثباته إلى التمسك بها .

ثم بيّن الثاني بأنه لو أمكن تعريفه فالمعرّف إمّا نفسه فليزِم معلوميّته قبل معلوميّته وهو باطل أو أمر خارج لازم فيلزم تعريف المطلق بالمقيّد بل الوجود بالوجود إذ ما لم يعرف وجود هذا التلازم واتّصاف الوجود به لم يكن معرّفاً ، والاتّصاف ضرب من الوجود لأنه وجود الوصف للموصوف فيلزم ما ذكر ، أوجزء داخل فيكون له أجزاء فإن كانت كلاً أو بعضاً وجودات كان الوجود الواحد وجودان والفرد جزء الطبيعة والشئ محتاجاً الى مثله بل نفسه في الخارج والتعقّل وإلا فعند اجتماعها إمّا يحدث صفة الوجود لها أولاً فعلى الثاني يكون الوجود عبارة عن الأمور العدميّة وهو باطل ، وعلى الأول فع عدم تعقّل حصول الوجود من العدميّات نقول صفة الوجود إمّا يحصل من هذا المجموع فيكون فاعلاً لها أولاً فيكون قابلاً لها ، والمقدّم على الشئ بالفاعليّة أو القابليّة خارج عن حقيقته فلا يكون هذه الأجزاء ذاتيّة للوجود ، فيكون التعريف بالذاتي تعريفًا بالخارجي هذا خلف .

وأورد عليه أولاً بمنع قوله : « ما لم يعرف وجود هذا التلازم » الخ إذ معرفة الاتّصاف في الترسيم غير لازم بل يكفي حصوله في الواقع ، ولو سلّم فالاتّصاف وجود بالاشتراك اللفظي ، ولو سلّم المعنوي فلعلّه نوع مباين للوجود بنفسه حتّى يكون الوجود المطلق بالنسبة إليهما كالحَيوان بالقياس إلى الإنسان والفرس ، ولا ضير في تعريف الوجود النفسى بالرابطى المباين له لا بأن يكون نفس المباين معرّفاً له حتّى لا يجوز بل يكون المعرف مأخوذاً منه ، ولو فرض كون المعرف هو المطلق الشامل لهما فغاية الأمر لزوم

تعريف الأعم بالأخص ولافساد فيه إلا بالشرطين المشهورين بينهم . وثانيا ان المراد بقوله : « عند اجتماعها » الخ إما أنه عنده يحدث أمر هو الوجود أولا أو يحدث صفة الوجود لها أولا ، فعلى الأول نختار الأول ونقول الوجود الحادث هو المجموع من حيث هو مجموع ولا يلزم منه خلاف فرض وكون التعريف بالذاتي تعريفا بالخارجي ، وعلى الثاني الثاني ولا محذور فيه إذ لا فساد في كون ماهية الوجود عبارة عن أمور غير معروضة للوجود فان لم يلزم موجوديته وكان أمرا اعتباريا فلا اشكال وان كان ولا بد أن يكون موجودا فنقول الوجود يعرض نفسه وأجزائه جميعا إذ لا محذور في عروض الشيء لنفسه وجزئه كما قرّره ، وحينئذ لا يكون المعروض والقابل أعني الأجزاء مغايرة للوجود حتى يكون تعريفه بها تعريفا بالخارجي » انتهى . ٩

ولا يخفى ما في الإبرادين ، أمّا في الأول فلأن تعريف الشيء بما لم يعلم اتصافه به غير معقول إذ صحته يوجب صحة تعريفه بكل خارج مابين واشتراط الإتيان في الواقع غير مفيد إذ ما لم يعلم لم يمكن الحكم به وبدونه لافرق بين وجوده وعدمه . نعم ، كان التلازم أن يجعل التلازم في التعريف بالتلازم توقف تعريف الوجود على معرفته لاتعريفه به إذ المعروف له هو الوصف من حيث اتصافه به لانفس الإتيان الذي هو ضرب من الوجود . وما ذكره من احتمال اشتراك الوجود لفظا بين النفسى والرابطى أو كونها لو عيّن متباينين يدفعه الوجدان مع أنه لو صح كان المعروف مباينا وكونه ما هو المأخوذ منه دون نفسه لا حاصل له على أن المعروف هو المطلق كما ذكره أخيرا والتعريف بالإخص غير صحيح على التحقيق . وأمّا في الثاني فلأنه يرد على ما اختاره أولا بأنه لا معنى لحصول الوجود الذي هو التحقق من اجتماع العدميات على أن يكون الوجود الحادث هو نفس هذا المجموع من حيث هو مجموع إذ الأعدام بالإجماع لا يخرج عن حقيقتها وإن لم يلزم على صحة هذا الفرض من تعريف الوجود بهذا المجموع تعريف الشيء بالخارج المغاير ، وعلى ما اختاره ثانيا بأن جعل حقيقة الوجود عبارة عن أمور عدمية مما يقطع بفساده الذوق السليم . ١٠ ١١ ١٢ ١٥ ١٨ ٢١

ثمّ ما ذكره بقوله : « فيقول الوجود يعرض نفسه » الخ كأنّه رجوع إلى اختيار الشقّ الأوّل بعد اختيار الثّاني ودفع محذوره بما ذكره من امكان عروض الوجود لنفسه ولأجزائه ، ولاريب في أنّ ذلك وإن كان ممّا يذكّر في مقام المنع وأمثاله إلّا أنّ التحقيق خلافه . فالظاهر أنّ هذا الدّليل وإن امكن إتمامه إلّا أنّ بداهة تقدير تعريفه بعد القطع بدهته وكونه أوّل الأوائل أظهر من مقدّماته .

ثمّ بيّن الثّالث بأنّ الوجود أعرف الأشياء فإنّ معرفتنا لكلّ شيء عبارة عن حصوله لنا وفي ضمنه مطلق الحصول فهو أقدم وأعرف من الحصول المقيّد . وردّ بمنع الأقدميّة إذ كون المعرفة عبارة عن الحصول الخاصّ لا يستلزم علمنا به حتّى يقال ما في ضمنه من المطلق أعرف وأقدم . فالمناط فيه أيضاً ما تقدّم ، ولما أثبت المطلوب بالدّليل المذكور أراد أن يثبت عن طريق عدم امكان التعريف بما لا دور فيه أو بالأعرف فقال :

وَلِهَذَا أَى وَلَكُونَ تِلْكَ الْأَشْيَاءُ الْعَامَّةُ بَدِهيّةً مَتَصَوِّرةً لِدَاتِهَا لَيْسَ يُمَكِّنُ

أَنْ يُبَيِّنَ شَيْءٌ مِنْهَا بَيَّانٍ لَا دَوْرَ فِيهِ الْبَيِّنَةُ أَوْ بَيِّنَاتٍ شَيْءٌ أَعْرَفَ مِنْهَا
على سبيل منع الخلو إذ اللازم قد يكون الأمرين معاً كما يأتى . والضابط في عدم الإمكان أن ما يذكّر في تعريف شيء منها إمّا مرادف له أو مساو أو أخصّ ، إذ لا سبيل إلى التعريف بالمباين لعدم جوازه وبالأعمّ لفقده ، وذكر المرادف يوجب الدّور والأخيرين للتعريف بالمساوى أو الأخرى .

وقد ذكر الشيخ على التمثيل تعريفين مشهورين فيما بينهم والزم من الأوّل ثانى

المحذورين ومن الثّانى كليهما ولم يلزم الأوّل من الأوّل لما نذكره فقال : وَلِذَلِكَ أَى
لعدم الإمكان المذكور منّ حاول أَى أراد أن يقول فيها أَى في الأشياء العامّة شيئاً من التعريفات وَقَعَ فِي اضْطِرَابٍ .

قيل : إنّ قوماً لا التزامهم بتحديد كلّ شيء حدّوا الوجود أيضاً ، وقد علمت بطلان ذلك وجوب انتهاء المبادئ في العلوم إلى الأوّلّيات وعدم تعريف الشيء بالأخرى والمساوى ، وعلمت بطلان تعريف الوجود على الوجه المطلق من حيث أنّ كلّما يوصف

- ٣ به الوجود يلزم كونه موجودا في نفسه وموجودا للوجود ، فذلك تعريف للشيء بما لا يعرف إلا به ، فإن الموجود من حيث أنه موجود لا يعرف إلا بالوجود فكيف يعرف به الوجود . وبعضهم عرف الوجود بأنه الذي ينقسم إلى القديم والحادث وهما لا يعرفان إلا بالوجود مأخوذا مع اعتبار سبق عدم أو لاسبقه . وأورد عليه بمنع وجود الوصف سواء سلم وجود الموصوف أم لا وبمنع توقف معرفة الوصف الموجود على معرفة الوجود إذ لزوم كون الوصف موجودا إما بنفسه أو للوجود لا يستلزم أن يكون معرفته بعنوان كونه موجودا بل اللازم معرفته فقط ، وبما أورد سابقا من المغايرة بين الوجود الرابطي والنفسى .
- وأنت بعد الإحاطة بما ذكرناه سابقا تعلم ضعف هذه الإيرادات وعدم وقعها فلا حاجة إلى التعرض لها ثانيا كَمَنْ يَقُولُ إِنَّ مِنْ حَقِيقَةِ الْمَوْجُودِ أَنْ يَكُونَ فَاعِلًا أَوْ مُنْفَعِلًا وَهَذَا أَى كَوْنِ الْمَوْجُودِ فَاعِلًا أَوْ مُنْفَعِلًا إِنْ كَانَ وَلَا بُدَّ فَمِنْ أَقْسَامِ الْمَوْجُودِ أَى فِيهَا مِنْ أَقْسَامِهِ وَالْمَوْجُودُ أَعْرَفُ مِنَ الْفَاعِلِ وَالْمُنْفَعِلِ حَاصِلُهُ إِنَّا لَنَسَلِّمُ كَوْنَ الْمَوْجُودِ فَاعِلًا أَوْ مُنْفَعِلًا لِحَوَازِ خَلْوِهِ عَنْهَا ، وَلَوْ سَلَّمْ فَلَا شَكَّ أَنَّهَا قِسْمَانِ مِنَ الْمَوْجُودِ وَهُوَ أَعْرَفُ مِنْهُمَا إِمَّا بِالْبِدَاهَةِ أَوْ لَانِ الْعَامَّ أَعْرَفُ مِنَ الْخَاصِّ أَوْ لَمَّا ذَكَرَهُ بِقَوْلِهِ وَجُمُھُورُ النَّاسِ حَتَّى الْعَوَامِ وَالصَّبِيَّانِ يَتَصَوَّرُونَ حَقِيقَةَ الْمَوْجُودِ وَلَا يَعْرِفُونَ الْبُتَّةَ أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فَاعِلًا أَوْ مُنْفَعِلًا وَأَنَا مَعَ مَا كَانَ لَهُ مِنَ الْفُطَانَةِ وَجُودَةِ الْقَرِيبَةِ إِلَى هَذِهِ الْغَايَةِ لَمْ يَتَّضِحْ لِي ذَلِكَ أَى كَوْنِ الْمَوْجُودِ فَاعِلًا أَوْ مُنْفَعِلًا إِلَّا بِقِيَاسٍ وَاحِدٍ لَا غَيْرَ أَى لَا بَأَكْثَرَ مِنَ الْوَاحِدِ وَلَا بِالْبِدِيَّةِ ، فَكَيْفَ يَكُونُ حَالُ مَنْ يَرُومُ أَى يَقْصِدُ أَنْ يُعْرِفَ الشَّيْءَ الظَّاهِرَ بِعَنِ الْمَوْجُودِ بِصِفَةٍ لَهُ صِفَةٌ لِلصِّفَةِ وَقَوْلُهُ : يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانٍ صِفَةٍ بَعْدَ صِفَةٍ أَوْ جَمْلَةٍ حَالِيَةٍ حَتَّى يُثَبِّتَ وَجُودَهَا أَى وَجُودَ هَذِهِ الصِّفَةِ لَهُ أَى لِهَذَا الشَّيْءِ الظَّاهِرِ . وَحَاصِلُهُ أَنَّ مَنْ يَخْفَى عَلَيْهِ الشَّيْءُ الظَّاهِرُ حَتَّى أَرَادَ أَنْ يَعْرِفَهُ بِشَيْءٍ خَفِيَ عَلَى الْأَزْكَاءِ فَيَكُونُ هَذَا الْخَفِيُّ أَخْفَى مِنَ الظَّاهِرِ بِالْقِيَاسِ إِلَيْهِ قَطْعًا فَتَعْرِيفُهُ بِهِ تَعْرِيفٌ بِالْأَخْفَى بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ جُزْمًا .

ثمّ ما ذكره من عدم اتّضح كون الوجود فاعلا أو منفعلا إلّا بالقياس ممّا ريب فيه إذ كلّ أحد يعلم بالبديهة أنّه لا يعلم بالبديهة أنّ الوجود يكون فاعلا أو منفعلا بل لا بدّ له من دليل . وما أورد عليه بأنّا نعرف الفاعل والمنفعل من طريق الحسّ من غير حاجة إلى قياس ، ففيه انّ كلام الشيخ في كون الوجود فاعلا أو منفعلا وهذا لا يدرك بالحسّ لافي أنّ مجرد الفاعليّة والمنفعليّة لا يدرك به حتّى يورد عليه بأنّ الفعل والإنفعال العرفيّين ممّا يدركه الحسّ التّذى يدرك الموافاة . ومعرفة كلّ فاعل ومنفعل بهذا المعنى أى ما يقال في العرف أنّه يفعل كذا أو ينفعل عن كذا والنّار يحرق والثلج يبرد وغير ذلك يعمّ السّببيّة والمسببيّة الحقيقيّة التي تقدّمت في الفصل الأوّل ممّا يدركها الحسّ بل الحسّ يدرك الموافاة فقط .

وقد أجب عن الإيراد المذكور بـ «أنّ الفاعليّة لو كانت محسوسة لأدركتها حاسة وكانت أحد أجناس المحسوسات مع أنّ المدرك والجنس غير معلومين . وقد ذكر الشيخ في الفصل الأوّل : « انّ الحسّ لا يؤدّى إلّا إلى الموافاة وليس إذا توافى شيثان وجب أن يكون أحدهما سبب الآخر فإذا لم يمكن إدراك مطلق السّبب أو المسبّب بالحسّ فعدم ادراك الفاعل والمنفعل به أولى ، إذ العامّ من كلّ معنى أعرف من الخاصّ منه عند العقل والحسّ كما بيّنه الشيخ في أوائل الطّبيعيّات » انتهى . ويمكن أن يناقش فيه بأنّ للمعترف أن يقول مرادى بالفاعل والمنفعل هـ العرفيّان والحسّ التّذى يدرك الموافاة يدركهما . فالأولى في الجواب ما ذكرناه هذا . وكان القياس التّذى أشار إليه الشيخ هو قولهم : « الموجود إمّا واجب أو ممكن » و « الواجب فاعل » و « الممكن منفعل » فالموجود إمّا فاعل أو منفعل وهو قياس اقتراى شرطيّ صغراه ظاهرة ، ودليل الكبرى أنّ الواجب لا بدّ أن ينتهى إليه سلسلة الممكنات بأسرها دفعا للدّور والتّسلسل ، وهذا إنّه يتحقّق بفاعليّته ولو لبعضها والممكن لما تساوى وجوده وعدمه بالنّظر إلى ذاته فيفتقر إلى فاعل يرجع أحد طرفيه على الآخر فيكون منفعلا ، والقدرح في الكبرى بجواز وجود واجب آخر غير فاعل ولا منفعل مردود بابتناء الدّليل على التّوحيد ، وفي الصّغرى بجواز أن لا يكون الموجود المطلق واجبا ولا ممكنا

بل أمرا اعتباريا مدفوع بافتقار الاعتباري إلى العلة وأقلها ذهن المعبر فيكون ممكنا منفعلا ، وعدم اطلاق الممكن عليه في عرف المتأخرين غير ضائر . هذا وبعضهم ألزم من هذا التعريف أول المحذورين أعنى الدور أيضا إما لأن الفاعل هو الوجود المؤثر والمنفعل هو الوجود المتأثر فيتوقف معرفتهما على معرفة الوجود ، فتعريفه بهما يوجب الدور ، أولان الكون المرادف للوجود مأخوذ في التعريف وكان الشيخ لم يتعرض له لعدم دخول الوجود في مفهومهما وإن لم يكونا إلا موجودين وجواز أن لا يؤخذ الكون في التعريف ويقال : «الوجود هو الفاعل أو المنفعل» ولو أخذ فهو كون رابطي أي كون الشيء على صفة والمعرف مطلق الكون ولا دور في تعريف المطلق بالمقيّد إلا إذا كان المطلق ذاتيا والمقيّد متصورا بكنهه ، وكلاهما في صورة النزاع ممنوع ، وفيه تأمل يعلم وجهه مما مر .

٣ قيل : أخذ الشيء أو الأمر أو غيرهما مما يرادف المعروف في تعريفها لازم فالدور وارد .

١٢ قلنا : المعروف في هذا التعريف هو الوجود وشيء مما ذكر لا يرادفه وإن كان مساويا له ، وأخذ المساوي في التعريف لا يوجب الدور . وفي التعريف الثاني لما كان المعروف هو الشيء لزم فيه الدور أيضا ولذا ألزم فيه المحذورين معا كما أشار إليه بقوله : وَكَذَلِكَ أَي مِثْلُ التَّعْرِيفِ الْأَوَّلِ فِي اسْتِزَامِهِ لِأَحَدِ الْمَحْذُورِينَ عَلَى سَبِيلِ مَنَعَ الْخَلْوِ قَوْلُ مَنْ قَالَ إِنَّ الشَّيْءَ هُوَ الَّذِي يَبْصَحُ عَنْهُ الْخَبَرُ وَعَلَى هَذَا فَالتَّعْرِيفَانِ لَيْسَا لِمَفْهُومٍ وَاحِدٍ فَجَعَلَ كُلُّهُمَا لِلْمَوْجُودِ كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ غَيْرَ جَيِّدٍ ، وأشار إلى ثاني المحذورين بقوله : فَلِإِنْ «يَبْصَحُ» أَخْفَى مِنْ «الشَّيْءِ» و«الْخَبَرُ» أَخْفَى مِنْ «الشَّيْءِ» فَكَيْفَ يَكُونُ هَذَا تَعْرِيفًا لِلشَّيْءِ .

ثم أشار إلى أولها أعنى لزوم الدور وبينه بوجهين أحدهما ما ذكره بقوله : وَإِنَّمَا يُعَرَّفُ الصَّحَّةُ وَيُعَرَّفُ الْخَبَرُ بَعْدَ أَنْ يُسْتَعْمَلَ فِي بَيَانِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِنَّهُ «شَيْءٌ» أَوْ إِنَّهُ «أَمْرٌ» أَوْ إِنَّهُ «مَا» أَوْ إِنَّهُ «الَّذِي» وَ جَمِيعُ ذَلِكَ كَالْمُرَادِ فَاتِ لِسَمِ الشَّيْءِ والتشبيه لاعتبار معنى زايد في بعض

هذه الأمور كالصلة في الموصولين فكيف يصح أن يعرف الشيء تعريفاً حقيقياً بما أي بأمر وهو الصحة والخبر لا يعرف هذا الأمر إلا به أي بالشيء فيلزم الدور لتوقف الشيء ومرادفاته على الصحة والخبر المتوقفين عليه . نعم ، ربّما كان في ذلك أي في تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به وأمثاله مما يكون المعروف فيه مرادفاً للمعرف أو اخفى منه تنبيهه ما عليه لما تقدّم من أن المرادف للشيء أو الأخفى منه قد يصير لعلّة ما أظهر منه فصح أن ينبّه به عليه .

ثم أشار إلى الوجه الآخر للزوم الدور بقوله : وأما بالحقيقة فلنكت إذا قلت إن الشيء هو الذي يصح عنه الخبر تكون كأنك قلت إن الشيء هو الذي يصح عنه الخبر لأن معنى « ما » و « الذي » و « الشيء » معنى واحد فتكون قد أخذت الشيء في حدّ الشيء وعلى هذا فيتوقف الشيء على مرادفه المتوقف عليه ، فبنى الأول على أن الشيء وما يرادفه مأخوذ في تعريف الصحة والخبر المأخوذ في تعريفه ، ومبنى هذا الوجه على أن قولهم : « الشيء هو ما يصح عنه الخبر » مستلزم لتعريف الشيء بنفسه لأن « ما » و « الذي » بمعنى الشيء ولا يلتفت فيه إلى الصحة والخبر . ولا يخفى أن المرادف للشيء إما يجعل كالشيء بعينه ويؤخذ على أنه هو من دون جعله واسطة ، أو يؤخذ واسطة مغايرة له بالإعتبار متحداً معه في الحقيقة ، ففي الوجه الأول يلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة ، وعلى الثاني بواسطة أو واسطتين وفي الثاني على الأول يلزم توقفه على نفسه بلا واسطة وعلى الثاني بواسطة فالدور في الأول مضمر بواسطة أو واسطتين ، وفي الثاني مصرّح أو مضمر بواسطة .

على أننا لا نُنكر أن يقع بهذا أي بالتعريف بما يصح أو بما يشبهه مع فساده مأخذه لكونه مأخوذاً من المعروف نفسه تنبيهه بوجهه ما على الشيء لما تقدّم من جواز صيرورة المرادف والأخفى أعرف لعلّة ما فيصحّ جعله تنبيهاً . ولا تظن أن هذا تكرار لما ذكره أولاً بقوله : « ربما كان في ذلك تنبيه » إذ الأول لصحة التنبيه على الشيء بالصحة والخبر ودفع الدور بالوجه الأول ، والثاني لصحة التنبيه عليه بمرادفه .

ودفع الدور بالوجه الثاني، أو الأول لصحة التنبيه على الصحة والخبر بالشيء وأمثاله، والثاني لصحة التنبيه على الشيء بمرادفه .

فان قيل : ما معنى العلاوة في المقام ؟

٣

قلنا : لما ذكر عدم إمكان تعريف الأمور العامة بما لا فساد فيه كان مظنة أن يقال : « فما تقول فيمن عرفها بالتعريفين » فأجاب أولا بأنه وقع في اضطراب لفسادهما ، وثانيا بإمكان إرادته التنبيه عليها . ونحز لانكر ذلك فبالعلاوة علاوة بالنسبة إلى الجواب الأول .

٦

هذا وقد أورد على الوجه الأول بأن الشيء ليس ذاتيا لأفراده فيجوز أن يكون مثل الصحة والخبر بديهيا أو مكتسبا بدون التوقف على معرفة الشيء نظر إلى عرضيته لهما .

٩

وجوابا أن الكلام على فرض نظرية حقيقة الشيء ، والضرورة قاضية بأن مثل الصحة والخبر أخفى من الشيء ، فلا يجوز حينئذ بداهتهما لاستحالة كون البديهي أخفى من النظري .

١٢

وأیضا الكلام على تقدير كون التعريف المذكور تحديدا له موصلا إلى كنهه فلا بد فيه من أخذ جنسه وفصله ، فالجنس هو الذاتی الأعم ، ولا شيء يكون من الشيء أعم ، فما يوجد بدله إما مساو له أو أخص إذ لا سبيل إلى المباين ، فعلى الأول إما مرادف له أوفى حكم المرادف وعلى التقديرين يحصل المطلوب ، وعلى الثاني لا يجوز بداهته لكونه حينئذ أخفى من الشيء نظرا إلى أخصيته منه وامتناع كون البديهي أخفى من النظري فهو نظري مكتسب من جنس وفصل آخرين وهكذا إلى غير النهاية .

١٨

وأیضا الظاهر أن ليس للصحة والخبر تعريف لا يذكر فيه « ما » ومثلها مما يرادف الشيء وهو مستلزم للدور .

ثم قد أجيب عن الإيراد المذكور بثلاثة وجوه فاسدة :

٢١

الأول ، ان اعتبار معنى « ما » و « الذي » هو معنى الشيء مما لا بد منه ولا شيء من التعريف لصحة الخبر ليصح أن يتوهم تصوير الصحة بدون الشيء مع أنه ليس بشيء .

وحاصله بعد توهم انّ بناء الإيراد على أنّ التعريف للصحة ولا يلزم استعمال الشئ فيه
انّ التعريف ليس للصحة بل للصحيح ، وحينئذ لا بدّ من أخذ الشئ في تعريفه لوجوب
أخذ ما فيه وهو بمعنى الشئ ، وهو توهم فاسد إذ كلام المورد وارد في المشتق أيضا إذ غرضه
انّ الشئ ليس من ذاتيات هذه الأشياء حتى يلزم أخذه في تعريفاتها بل من عرضياتها
فيجوز أن لا يذكر فيها وليس مراده خصوص لفظ الشئ ، بل غرضه أن « ما » و « الذى »
و « الامر » كلها كذلك ، فلا يجب ذكرها في تعريف الصحيح والخبر .

الثانى ، انه أى الشيخ يدعى أنّ هذه التعريفات لا يتصور بدون تصوّر الشئ و
ذلك ظاهر ، فلا يضرّ هذا الإحتمال وهو أيضا فاسد إذ غرض المورد انّ مراد الشيخ
بيان امتناع تعريف الشئ بما يصحّ عنه الخبر ، وعلى فرض عدم ذاتية الشئ للصحة
والخبر لا امتناع لجواز تعريفه بهما وتعريفهما بغير ما ذكر أى ما أخذ فيه الشئ .

الثالث ، انّ عدم الذاتية لا يستلزم إمكان التصوّر بدونها إذ كثير من العرضيات ممّا
يستلزم تصوّر أفرادها تصوّرّها قبله وهو أيضا فاسد إذ المورد لم يدّع استلزام عدم الذاتية
إمكان التصوّر بدونه وعدم وجوب ذكر الشئ في مطلق التعريف لعدم ذاتيته حتى
يقال ان كثيرا من العرضيات ممّا لا يمكن تصوّر المعروض بدونها ، إذ الذاتى أيضا لا يلزم
أخذه في مطلق التعريف لتحقيق الرسمى بالخاصّة وأمّا لها بل مراده انه عرض فلا يلزم
أخذه في الحدى بل مطلق التعريف إذ كلّ عرضى للشئ لا يوجب أخذه في تعريفه بل
بعض العرضيات ممّا لا يلزم أخذه في مطلق التعريف ، ويمكن أن يكون الشئ من هذا
القبيل ، وهذا كما ترى راجع إلى المنع فالإيراد عليه بجواز كون الشئ من عرضى يلزم
أخذه في التعريف خارج عن الآداب ، هذا ثمّ انّ مثل هذا الإيراد يتأتّى في الوجه
الثانى أيضا بأن يقال : لا يلزم أخذ « ما » و « الذى » في تعريف الشئ بل يجوز أن يقال :
« الشئ صحيح الاخبار عنه » ونحو ذلك والجواب الجواب .

الثانى من مقاصد الفصل بيان كون الموجود والشئ مع بداهتهما معنيين متغايرين
وهذا البيان من قوله : « ونقول معنى الموجود » إلى قوله : « ولا يفارق لزوم معنى الموجود »

ومحصله ان المراد بالموجود ومرادفاته من المحصل والمثبت هو المعنى البديهي المعالوم لكل أحد أعني المتحقق ومثله، و«الشيء» وإن اطلق على ذلك أيضا إلا أنه يطلق على معنى آخر وهو الحقيقة بمعنى الماهية التي قد يسمي بالوجود الخاص الذي هو غير الوجود الإثباتي، ثم يبين المغايرة بين الوجود والماهية التي بمعنى الشيء بأنه يقال: «حقيقة كذا موجودة» ولا يقال: «حقيقة كذا حقيقة» أو «شيء» بمعنى أن الأول مفيد والثاني غير مفيد لا أن الأول صحيح والثاني غير صحيح حتى يرد منع عدم صحة الثاني. فن صحة حمل الموجود على الماهية وكونه مفيدا يظهر مغايرتهما المستلزمة لمغايرة الموجود والشيء إذ المراد به الماهية ولولا المغايرة لكان كحمل الماهية والشيء على الماهية في عدم الإفادة.

وإذا عرفت ذلك فلنشرح عبارة الكتاب ثم نأتي بما يتعلق به من السؤال والجواب فقال:

وَنَقُولُ إِنَّ مَعْنَى الْمَوْجُودِ وَمَعْنَى الشَّيْءِ مُتَصَوِّرَانِ فِي الْأَنْفُسِ وَهُمَا مَعْنِيَانِ جَمَلَةً حَالِيَةً مِنْ صَمِيرٍ مُتَصَوِّرَانِ حَالِ كَوْنِهِمَا مَعْنَيْنِ مُتَغَايِرَيْنِ فَالْمَوْجُودُ وَالْمُحْصَلُ وَالْمُثَبَّتُ أَسْمَاءُ مُتَرَادِفَةٌ عَلَى مَعْنَى وَاحِدٍ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ مَعْنَى الْمَوْجُودِ وَمَرَادِفَاتِهِ مَعَ بَدَاهَتِهِ مُتَعَيِّنٌ مِمَّا تَزَارُ مِنْ بَيْنِ الْمَعَانِي لَا يَحْتَاجُ إِلَى تَعْيِينِهِ . وَلَا نَشْكُكَ فِي أَنَّ مَعْنَاهَا قَدْ حَصَلَ فِي نَفْسٍ مَنْ يَقْرَأُ هَذَا الْكِتَابَ الَّذِي هُوَ مَوْضُوعُ عِلْمِهِ .

والشيء عطف على الموجود وهذا إشارة إلى تعيين معنى الشيء حتى ينهض بعد ذلك للتنبيه على المغايرة وما يقوم مقامه من الأمر وما والذي قد يدل به على صيغة المجهول فلا صمير فيه بل مستند إلى الظرف في اللغات كلها متعلق بقوله: «يدل» فإن تعليل لدلالة الشيء على معنى آخر مع تعيينه ليكمل أمر حقيقة هو أي هذا الأمر بها أي بهذا الحقيقة هو أي هذا الأمر. وحاصله إننا نجد من كل أمر معنى هو حقيقة ذلك الأمر وهو المعنى الآخر للشيء والمراد بالحقيقة هنا الماهية بقريته قوله: «هو بها هو»

فَالِئِمُّثَلَّثِ حَقِيقَةً هِيَ أَنَّهُ مُثَلَّثٌ. وَلِئَلْبَيَاضٍ حَقِيقَةً هِيَ أَنَّهُ بَيَاضٌ
وَذَلِكَ أَى الْمَعْنَى الْآخِرَ أَوِ الْحَقِيقَةَ نَظَرًا إِلَى أَنَّهَا مَعْنَى أَوْ مُشَارٌ إِلَيْهِ أَوْ نَحْوُ ذَلِكَ هُوَ الَّذِى
رُبَّمَا سَمَّيْنَاهُ الْوُجُودَ الْخَاصَّ وَلَمْ نُرِدْ بِهِ مَعْنَى الْوُجُودِ الْإِثْبَاتِيِّ ٢
وهذا يفيد أن لفظ الوجود مشترك بين العام البديهي والماهية المخصوصة كما هيئة المثلث
وما هيئة الإنسان . فَإِنَّ تَعْلِيلَ التَّسْمِيَةِ الْمَذْكُورَةِ لَفِظِ الْوُجُودِ يُدَلُّ بِهِ عَلَى صِغَةِ
الْمَجْهُولِ أَيْضًا كَلَفْظِ الشَّيْءِ عَلَى مَعْنَى كَثِيرَةٍ مِنْهَا الْحَقِيقَةُ الَّتِى عَلَيْهَا ٦
الشَّيْءُ ، فَكَأَنَّهُ أَى الْمَعْنَى الْآخِرَ لِلشَّيْءِ مَا عَلَيْهِ أَى النَّحْوُ الَّذِى هَذَا النَّحْوُ يَكُونُ
الْوُجُودُ الْخَاصُّ لِلشَّيْءِ أَوْ وَكَانَ الشَّيْءُ مَا كَانَ عَلَيْهِ وَهُوَ الْحَقِيقَةُ بِكَوْنِ الْوُجُودِ
الْخَاصِّ لِهَذَا الشَّيْءِ . وَعَلَى هَذَا صَمِيرُ الشَّيْءِ اسْمُ « كَان » وَلَفْظَةُ « مَا » بَدَلُ مِنْهُ وَقَوْلُهُ : ٩
« يَكُونُ الْوُجُودُ » الْحَاضِرُ لَهَا .

ثُمَّ لَمَّا بَيَّنَّ تَرَادُفَ الْمَوْجُودِ وَالْمُثَبَّتِ وَالْمُحْصَلِّ وَبِدَاهَتَهَا وَإِطْلَاقَ الشَّيْءِ عَلَى مَعْنَى
آخِرِهَا الْحَقِيقَةَ وَتَسْمِيَةَ ذَلِكَ بِالْوُجُودِ الْخَاصِّ أَيْضًا مِنْ دُونِ لَزُومِ تَرَادُفِ الشَّيْءِ وَالْوُجُودِ ١٢
إِذْ ذَلِكَ مَعْنَى آخَرَ غَيْرَ مَا يَرَادُ بَيَانُ مَغَايِرَتِهِ لِلشَّيْءِ أَعْنَى الْوُجُودِ الْإِثْبَاتِيِّ الْبَدِيهِيِّ قَالَ :
فَنَرْجِعُ أَى بَعْدَ تَصْوِيرِ الْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ النَّافِعَةِ فِي بَيَانِ الْمَغَايِرَةِ نَرْجِعُ إِلَى بَيَانِهَا
وَمَا بَيْنَهُ وَإِنْ كَانَ مَغَايِرَةُ الْوُجُودِ وَالْمَاهِيَةِ إِلَّا إِنَّهُ مُسْتَلْزَمٌ لِمَغَايِرَةِ الْوُجُودِ وَالشَّيْءِ إِذْ ١٥
الْمُرَادُ بِالشَّيْءِ هُوَ الْمَاهِيَةُ فَتَقُولُ إِنَّهُ مِنْ الْبَيِّنِ أَنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ حَقِيقَةً خَاصَّةً
هِيَ مَاهِيَّتُهُ وَمَعْلُومٌ أَنَّ حَقِيقَةَ كُلِّ شَيْءٍ ، الْخَاصَّةُ بِهِ غَيْرُ الْوُجُودِ
الَّذِى يُرَادُ فِي الْإِثْبَاتِ وَذَلِكَ لِأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ « حَقِيقَةُ كَذَا مَوْجُودَةٌ » ١٨
إِمَّا فِي الْأَعْيَانِ أَوْ فِي النَّفْسِ أَوْ مُطْلَقًا يَعْصِمُهُمَا أَى الظَّرْفُ مِنْ جَمِيعًا كَانَ لِهَذَا
مَعْنَى مُحْصَلٍّ مَفْهُومٌ وَلَوْ قُلْتَ أَنَّ حَقِيقَةَ كَذَا حَقِيقَةُ كَذَا أَوْ أَنَّ حَقِيقَةَ
كَذَا حَقِيقَةُ لَكَّانَ حَشَوًا مِنَ الْكَلَامِ غَيْرَ مُفِيدٍ وَمُحْصَلَّهُ أَنَّ الْوُجُودَ ٢١
الْإِثْبَاتِي لَوْ كَانَ حَقِيقَةً شَيْءٌ لَكَانَ حَمْلُهُ عَلَيْهَا غَيْرَ مُفِيدٍ كَحَمْلِ الْحَقِيقَةِ عَلَى نَفْسِهَا كَمَا فِي قَوْلِنَا :
« حَقِيقَةُ الْبَيَاضِ حَقِيقَةُ الْبَيَاضِ » أَوْ « حَقِيقَةُ » مَعَ أَنَّهُ مُفِيدٌ وَلِذَا قَدْ يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانٍ وَبَرَهَانٍ ،

- فالوجود الإثباتي مغاير للحقيقة المرادفة للشيء وَلَوْ قُلْتُ : « حَقِيقَةُ كَذَا شَيْءٌ »
- لَكَانَ أَيْضًا قَوْلًا غَيْرَ مُفِيدٍ مَا يُجْهَلُ إِذَ الشَّيْءُ بِمَعْنَى الْحَقِيقَةِ وَقَوْلُهُ : « مَا يُجْهَلُ »
- مفعول غير مفيد و « يجهل » على صيغة المجهول مسند الى ضمير لفظة « ما » أى غير مفيد
- لأمر مجهول وَأَقْلَ إِفَادَةٌ مِنْهُ أَى مِنْ قَوْلِكَ أَنْ حَقِيقَةُ كَذَا شَيْءٌ أَنْ تَقُولَ : « إِنَّ
- الْحَقِيقَةَ شَيْءٌ » لثبوت الفرق بالعموم والخصوص بين الشيء والحقيقة المخصوصة
- فحملة عليها لا يخلو عن إفادة ما لأنه بمنزلة حمل العام على الخاص بخلاف مطلق الحقيقة
- والشيء ، فإنهما بمنزلة أمر واحد من دون فرق فحملة عليها بمنزلة حمل الشيء على نفسه
- فيكون أقل إفادة من الأول إِلَّا أَنْ نَعْنِيَ بِالشَّيْءِ الْمَوْجُودَ اسْتِثْنَاءً مِنَ الْجَمِيعِ يَعْنِي
- إِلَّا أَنْ يَرَادَ مِنَ الشَّيْءِ فِي هَذِهِ الْأَمْثَلَةِ مَعْنَاهُ الَّذِي هُوَ الْمَوْجُودُ دُونَ الْمَاهِيَةِ كَأَنَّكَ قُلْتَ
- إِنَّ حَقِيقَةَ كَذَا حَقِيقَةُ مَوْجُودَةٍ وَحِينَئِذٍ إِنْ كَانَتْ مُفِيدَةً إِلَّا أَنَّهُ غَيْرُ مَرَادٍ .
- وقوله : وَأَمَّا إِنْ قُلْتَ حَقِيقَةُ شَيْءٍ وَحَقِيقَةُ ب شَيْءٍ آخَرَ ، فَإِنَّمَا
- يَصِحُّ هَذَا وَأَفَادَ لَأَنَّكَ تَضْمِيرُ فِي نَفْسِكَ أَنَّهُ أَى شَيْءٍ آخَرَ
- مَخْصُوصٌ مُخَالَفٌ لِذَلِكَ الشَّيْءِ الْآخَرِ أَى الثَّانِي وَهُوَ ب . دفع سؤال ربنا
- يورد على الدليل وهوانا لانسلم ان قولنا : « حقيقة كذا شيء » أو « حقيقة غير مفيد » بل هو
- مفيد كقولنا : « حقيقة شيء وحقيقة ب شيء آخر » وحاصل الدفع ان ما ذكرنا يصح
- ويفيد سبب إصهار أمر في الذهن يدل عليه اجتماع القولين وهوانا شيء آخر مخالف
- ومغاير لذلك الشيء الآخر أى الاخير وهو ب ، فالآخر فى الأول بفتح الخاء وفى الثانى
- بكسر ها . وربما جعل الضمير فى انه ب وحمل الشيء الآخر على ا وحينئذ يكون الآخر
- فى الموضوعين بفتح الخاء وهو بعيد ، وبالجمله هذه الإفاده لهذا الاصمار والاقتران كما لو
- قُلْتَ إِنَّ حَقِيقَةَ ا حَقِيقَةُ وَحَقِيقَةَ ب حَقِيقَةُ أُخْرَى ، وَلَوْلَا هَذَا الْإِضْمَارُ
- وَهَذَا الْإِقْتِرَانُ جَمِيعًا لَمْ يُفِيدَ فَالْشَّيْءُ يُرَادُ بِهِ هَذَا الْمَعْنَى أَى الْمَاهِيَةِ
- وقد ظهر مغايرتها فهما للوجود . وهما متغايران . ثم فى بيان تغايرهما رد لقول الأشاعرة :
- « إِنَّ وَجُودَ كُلِّ شَيْءٍ عَيْنُ مَاهِيَّتِهِ لَيْسَ زَائِدًا عَلَيْهَا » .

و إذا عرفت ذلك فهنا أمران لابد لنا من التعرّض لهما :

- أحدهما أنّه قيل : « حاصل ما علّل به الاختلاف بين الحقيقة والوجود أنّه يصحّ أن يقال : « حقيقة كذا موجودة » ولا يصحّ أن يقال : « حقيقة كذا شيء » وللمنازع أن يمنع عدم صحّة الثّاني أو الفرق بينهما في الصّحة وعدمها أو بعكس الأمر لتصرّيحهم بأنّ الحقيقة هي الماهيّة المقترنة بالوجود فتقولهم : « حقيقة كذا موجودة » بمنزلة أنّ الماهيّة المقترنة بالوجود موجودة ، وتعليل عدم الصّحة في الثّاني بعدم المجهوليّة غير صحيح لعدم اشتراط صحّة الحمل بها ، و« لذا يصحّ المبادئ الأولى مع بدايتها » انتهى .

- وفيه أوّلا ، ما عرفت من أنّ التعليل بالمغايرة لعدم الإفادة لا لعدم الصّحة ومنع الإفادة وعدمها في القولين مكابرة . وثانيا ، أنّ مراد الشّيخ بالحقيقة هنا الماهيّة لا ما هو المصطلح عند الجمهور ، فالوجود غير مأخوذ فيها على أنّها قد يستعملان مترادفين أيضا . ثمّ لو منع صحّة استعمالها بمعنى الماهيّة حقيقة فالتجوّز جائز ، ولو منع ذلك أيضا تبدّل الحقيقة بالماهيّة ويتمّ التعليل . وثالثا ، أنّ انعكاس الأمر أيضا مفيد للمعلّل إذ به يثبت المغايرة بينهما في المفهوم على أنّ اندفاعه بعد ارادة الماهيّة من الحقيقة ظاهر .

- وثانيهما أنّ المستفاد من كلام الشّيخ اتّحاد الماهيّة والوجود الخاصّ واشتراك الوجود بين العامّ البديهيّ والماهيّة المخصوصة التي هي الوجود الخاصّ .

- وقد أورد عليه بـ« أنّ الحقّ أنّ لكلّ من الوجود والشّيئيّة مفهوم عام مشترك و أفراد مخصوصة في الأعيان والأذهان يطلق عليها ذلك المفهوم لا باشتراك الاسم فقط ، نعم الوجود مقول بالتشكيك على أفراد في بعضها أقدم وفي بعضها ليس بأقدم ، والماهيات ليست كذلك . وأيضا الوجودات الخاصة مجهولة الاسامي شرح أسماؤها أنّه إنسان أو فلان أو غير ذلك ، ثمّ يلزم الجميع الأمر العامّ في الذّهن ، ونسبة الوجود إلى أقسامه كنسبة الشّيء إلى أقسامه لكن أقسام الشّيء معلومة الاسامي والخواصّ والحدود بخلاف أقسام الوجود . والسبب في ذلك أنّ أنحاء الوجودات هويّات عينية ليست لها صورة كليّة في الذّهن حتّى يوضع لها أسام بخلاف أقسام الشّيء فانّها ماهيات ومعان كليّة . ثمّ الفرق بين

الوجود والشئبية مما لا حاجة فيه إلى ما تكلفه الشيخ في بيانه فإن أفراد الوجود هويات بسيطة لا جنس لها ولا فصل وليست مفهومات كلية ذاتية أو عرضية بخلاف أقسام الشئبية كما مرّ . فكما أنّ الفرق حاصل بين ماهية المثلث و وجودها الخاص فكذا الفرق حاصل بين مطلق الشئبية ومطلق الوجود » انتهى .

و محصل كلام هذا المورد و ملخص مذهبه على ما يعلم من ساير كتبه أيضا أنّ الوجودات الخاصة أمور محققة حاصلة والماهيات أمور اعتبارية ينتزع منها و بحسب قوة الوجود وضعفه يختلف انتزاع الماهيات منه ، فإكان أقوى وأشدّ كان انتزاع المعاني عنه أكثر سواء كان في الذهن أو الخارج ، وهذه الوجودات المحققة في أحد الظرفين هي الوجودات الخاصة ولا يمكن تصوورها بل المتصور ما ينتزع منها من الماهيات ويعلم أسماء الماهيات ولا يعلم أسمائها لأنها غير متصورة بل إنّها يعرف بما ينتزع عنها من الماهيات ، فالوجود الذي ينتزع منها الإنسان نسميته بالإنسان وهكذا ، وهذه الماهيات الخاصة المنتزعة من الوجودات هي أفراد الشيء والوجودات المذكورة ليست أفرادا له بل هي أفراد للوجود سواء أريد به المفهوم الإعتباري الذي ندركه أو الوجود الحقيقي الذي لانعلمه لكن هذا المفهوم الإعتباري الذي هو الشيء أمر كلتي حقيقة والماهيات الخاصة أفراد وجزئيات له لكن ليس ذاتيا لها والوجود ليس بكلتي حقيقة إذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات لكنه شبه به .

وقد اعترض عليه بوجوه :

منها ، أنّه يلزم على هذا امتناع تصوّر الماهيات والمفاهيم أيضا إذ المعنى الحاصل في الذهن له وجود ذهنيّ ، فعلى رأى المورد أمر محقق حاصل في الذهن وفرد خاص ذهنيّ من الوجود فيكون الماهية أمرا اعتباريا إنتزاعيا منه كما أنّ الحاصل في الخارج هو الوجود حقيقة والإنسان أمر اعتباريّ ينتزع منه ، وحينئذ نقول المعنى الذي ندركه من الوجود الذهني المذكور إمّا إدراكه بانتزاعه منه أو من حيث كونه فيه لا بأن ينتزع منه ، فعلى الأوّل يلزم أن يحصل وجود ذهنيّ آخر اذ هذا المعنى المنتزع له حصول في

الذّهن فيكون له وجود ذهنيّ خاصّ محقق وهكذا إلى غير النّهابة وهو باطل إذ يعلم
بدية أنا نتصور الشّيء من غير حصول أمور غير متناهية في ذهننا ، على أنّه يوجب عدم
حصول علم شىء بالآخرة ووجهه ظاهر .

والثاني بيّن الفساد إذ المعاني التي في الوجود على هذا الرأى أمور مخلوطة به لا يميّز
بينها وبينه ، وإنّما هي اعتبارات له فلا يمكن إدراكها باعتبار أنّها فيه بدون أن ينتزع
منه ويجرّد ويميّز بعضها عن بعض ، كيف ولكلّ وجود من تلك الوجودات اعتبارات
وحالات إنتزاعية كثيرة فلو كان إدراكها بمجرد حصول ذلك الوجود في الذّهن لزم
إدراك جميعها دفعة بالبدية وليس كذلك .

ومنها ، أنّه لو كان الوجود الذهنيّ حقيقة محصّلة فلم لا يكون معلوما مع أنّ
المعاني التي من اعتباراته ومخلوطة به غير حاصلة في الذّهن حقيقة معلومة .
فلوقيل : الوجودات هويّات جزئية فلا يحصل العلم بها والمعاني أمور كلية محصل
العلم بها فلوقيل : كما يشعر به كلامنا :

قلنا : الظاهر عدم الفرق بين الكلّي والجزئيّ في هذا المعنى ، وأيضا إدراكنا
الجزئيات ممّا لا ريب فيه ، فهذه الجزئيات إمّا وجودات أو معان فعلی الأوّل يثبت إدراكنا
للوجودات الخاصّة ، وعلى الثاني يظهر إمكانيّان درك المعنى الجزئيّ فلا يصحّ الفرق
بالوجه المذكور .

ومنها ، أنّه لو صحّ ما ذكره فلا وجه لنفي كون الوجودات الخاصّة من أفراد
الشّيء بل الظاهر أنّ الشّيء كالوجود يقال عليها ولذا ورد في أخبار العترة عليهم السّلام :
« أنّه تعالى شيء لا كالأشياء » مع أنّه تعالى محض الوجود الحقيقيّ عند هذا المورد ، نعم
الوجود لا يطلق على الماهيات . ثمّ الفرق الذي ذكره بين الوجود والشئيّة على تقدير
صحّته في غاية الغموض ، وما ذكره الشّيخ في نهايه الوضوح فكيف يكون ما ذكره تكلفا
بالنسبة إلى ما ذكره انتهى .

اقول : الحقّ كما ذكره المورد أنّ الوجودات الخاصّة العينية لا يمكن تصوّرها

- ولا يدخل في الذّهن ، إذ حقيقة أنها في الأعيان فلو حصلت في الأذهان لزم انقلاب الحقيقة ونحن بيننا في غير موضع ان حقيقة الوجود سواء كان قائما بذاته أو صادرا من علته لا يمكن تصوّره إذ كلّ ما يدخل في الذّهن لا يقتضى بذاته انتزاع الوجود المطلق منه ولا نقول ان الوجودات الخاصة الذّهنية أيضا كذلك بل هذا الحكم يخصّ بالوجودات العينية ، إذ لا ريب في أن الماهية إذا حصلت في الذّهن يكون صورتها الحاصلة فيه هو وجودها الذّهني وهو إمّا نفس العلم بها أو مستلزم له كما هو المختار عندنا ، فعلومية وجودها الذّهني بالعلم الحضورى الانكشافى ظاهر منكشف ، ومن العلم بهذا الوجود يعلم نفس الماهية الخارجية بالعرض ، وليس في كلام المورد ما يفيد امتناع تصوّر الوجودات الذّهنية بل قوله : « إن انحاء الوجودات هويّات عينية » يدلّ على اختصاص هذا الحكم بالوجودات الخاصة العينية ، وبذلك يندفع عنه الإعتراض الأوّل ، أو نختار الشقّ الثّاني ونقول الماهية معلومة في ضمن الوجود الذّهني بالعلم الحضورى ، وكذا الإعتراض الثّاني لأنه لا ينكر معلومية الوجودات الذّهنية بالعلم الانكشافى ، وأمّا الإعتراض الثّالث فمع كون الشّئ بمعناه العامّ المعروف فلا ريب في ورود ظهور كون الوجودات الخاصة من أفرادها ولكن الظاهر ان المورد لا ينفى ذلك بل غرضه ان مفهوم الشّئ إذا خصّ بالماهية المطلقة المقابلة للوجود كان له أفراد خاصة هي جزئيات الماهيات ، والموجود المطلق له أفراد معينة هي الوجودات الخاصة وحينئذ يحصل الإنفكاك بين المطلقين كما يحصل بين أفرادهما ، إذ الماهية المقابلة للوجود لا يطلق عليها الوجود وبالعكس ، وكذا الحال في أفرادهما وليس في كلامه تصريح بعدم اطلاق الشّئ بمعناه المعروف المرادف للحقيقة على الوجودات الخاصة ، وعلى هذا فما ذكره المورد من الفرق بين الموجود والشّئ بمعنى الماهية صحيح وتفرقة الشيخ غير صحيحة إذ الوجودات الخاصة من أفراد الوجود المطلق والفلاسفة أيضا أثبتوها مغايرة للماهيات ذهنا متّحدة معها في الخارج فهي مغايرة لأفراد الماهيات المقابلة لها كما ان مطلق الوجود مغاير للماهية المطلقة المقابلة له . فالشّئ إذا خصّ بالماهية المقابلة للوجود كان مغايرا له ، وهذا هو الفرق بينهما وبين أفرادهما كما ذكره

المورد المذكور وهو مبنى على تخصّص الشئ بالماهية المقابلة للوجود .

والتحقيق انّ الشئ بعمومه مرادف للحقيقة المتناولة لكلّ من الوجود المطلق

- ٣ والماهية المطلقة وافرادهما الخاصة والوجود المركّب من الماهية والوجود ، وعلى هذا فهو أعمّ من كلّ منهما . فالفرق حقيقة بين الشئ والوجود بالعموم والخصوص . وأمّا ما ذكره الشيخ من الفرق فحاصله انّ الشئ قد يطلق على الماهية بمعنى الوجود الخاص المغاير للوجود الإثباتى ، وفيه انّ الوجود الخاصّ مغاير للماهية فكيف يكون عنها وفرد للوجود المطلق فكيف يكون مغاير له ، والحاصل انّ غرض الشيخ فى الفرق بين مطلق الشئ ومطلق الوجود إمّا بجواز إطلاق الشئ على مطلق الماهية أو على الماهيات المخصوصة المقابلة للوجود ، فعلى الأول لامدخلية لأخذ الماهية بمعنى الوجود الخاصّ إذ لو فرض مساوqته لها فإنها يساوق الماهية المعينة مع أنّ هذا الأخذ غير صحيح إذ الوجود الخاصّ مقابل الماهية المعينة على ما استقرّ عليه آراء الفلاسفة فلا يطلق عليه الماهية المطلقة التى هى جنس الماهيات الخاصة ، ولو صحّ ذلك لصحّ إطلاق الشئ بمعنى الماهية المطلقة على الوجود المطلق أيضا لعدم الفرق ، ومع ذلك كيف يخرج الوجود الخاصّ عن تناول المطلق له حتّى يحصل الفرق . وعلى الثانى لاريب فى أنّ الماهية بهذا المعنى مغايرة للوجود الخاصّ فكيف أخذها بمعناه .
- ١٥

وإن قيل : غرضه انّ الشئ يطلق على الحقيقة بالمعنى المأخوذ فيه الوجود لا بمعنى

الماهية المقابلة له فالشئ هى الماهية المتشخصّة الموجودة وهى الوجود الخاصّ على أن

- ١٨ يكون المراد به الوجود الخاصّ فىكون حاصل كلامه انّ الشئ قد يطلق على الوجود الخاصّ كزيد مثلا ولا يطلق عليه الوجود .

قلنا : هذا لا يناسب استدلاله على الفرق ، وقد صرّح الناظرون فى كلامه بأنّ

- ٢١ مراده بالحقيقة هنا الماهية التى لم يؤخذ فيها الوجود ، نعم يمكن أن يقال انّ مراده انّ الوجود الخاصّ فى اصطلاح آخر يطلق على الماهية المخصوصة المقابلة للوجود كماهى المثلث وماهىة الإنسان والوجود الخاصّ بهذا الإطلاق غير الوجود الخاصّ الذى

هو من أفراد المطلق وحينئذ يستقيم كلامه ، ولو كان فيه خدشة يكون لفظية لامعنوية .

لما كان المقام غير خال عن شوائب الإبهام فلنشير إلى لمعة من مباحث الوجود
ليظهر جلية الحال فنقول :

مذهب الحكماء انّ للأشياء وجودين : وجود خاصّ تختصّ به كلّ موجود
ووجود عامّ مشترك بين الموجودات ، والأوّل حقيقة محصّلة في الخارج والثاني اعتباريّ
منتزع من الوجوات الخاصّة وهي حقايق متخالفة متكثّرة بأنفسها ، وليس تخالفها
بمجرد عارض الإضافة إلى الماهيات حتّى يكون متفقة الحقايق في نفس الأمر ولا بالفصول
ليلزم كون المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها . ومذهب المتكلمين انّ الوجود منحصر
في المفهوم المشترك وموجوديّة الأشياء به ، ومحققوهم على أنّه زايد على الماهيات في الذّهن
وعينها في الخارج ، وغيرهم على أنّه زايد عليها ذهنا وخارجا ، وهنا مذاهب أخرى لا حاجة
فيما نحن بصددّه إلى نقلها .

و إذ عرفت ذلك نقول : مذهب المتكلمين باطل ، إذ كلّ من الماهيّة والوجود
المطلق أمر اعتباريّ فلا يحصل من انضمامهما أمر محقق خارجيّ ، وأيضا المطلق اعتباري
منتزع ولا يمكن أن يكون منشاء انتزاعه الماهيّة الممكنة إذ المناسبة بين المنتزع والمنتزع
منه لازمة وهي بين الماهيّة والوجود معدومة فلا بدّ من تحقيق شيء بالجعل يكون بينه
وبين الوجود المرادف للظهور العينيّ مناسبة ليكون منشاء لانتزاعه وما هو إلّا الوجود
الخاصّ ، ويؤكدّه ما تقرّر من كون الموجودات الخاصّة هويّات متحقّقة عينية متألّفة
في التّحقّق والجعل دون الماهيات ، وهما وإن اتّحدتا في الخارج وتغايرتا في الاعتبار
إلّا انّ التّحقّق بالأصالة للوجود ، والماهيّة متحقّقة بتبعيّتها . والتّوضيح انّ الماهيات
بأنفسها أعدام صرفه فلا بدّ لها من أمر يكون تحقّقها به ، وتحقّقها بالعلّة مالم ينضمّ إليه
شيء آخر غير ممكن والعامّ الانتزاعي لا يمكن أن يكون محقق الحقايق ومثبت الذوات
فلا بدّ أن يكون ما به تحقّقها أمرا ثابتا محققا وما هو إلّا الوجود الخاصّ .

فان قيل : الموجود في الخارج ليس إلّا الماهيّة المتّصفة بالوجود المطلق فلا

يتضمن سوى جزئين .

قلنا : البرهان دلّ على تضمّنه أمرا متحققا بذاته محققا لهما ، ولولاه لم يتحققا
 ٣ إذا الماهية في حدّ نفسها معدومة ، والمطلق أمر اعتبارى ومن اجتماعهما لا يحصل حقيقة
 محصلة عينيه يكون منشأ للآثار الخارجية مع أن ما ينتزع عنه الوجود يجب أن يكون
 ذاته مصداقا ومناسبا له ، والماهية المعدومة في حدّ ذاته ليس كذلك كما تقدّم فيجب أن
 ٦ يشتمل كلّ موجود على شيء متحقّق بنفسه هو وجوده الخاصّ وهو إمّا قائم بذاته
 يقتضى التّحقّق والثبوت بنفس ذاته من غير افتقار إلى علّة فهو صرف الوجود وحقيقة
 الواجب القيوم للكلّ ، وهو في غاية الوحدة والبساطة ولا ينتزع عنه ماهية . وإنّما ينتزع
 ٩ عنه مجرد الوجود المطلق ، إذ مفقّر إلى 'علّة هو الواجب وهو الوجود الخاصّ لكلّ ممكن
 إلّا أنّه بعد صدوره عن علّته يكون قائما بذاته متحققا بنفسه وينتزع عنه الماهية الخاصة
 والوجود المطلق ، ولعدم تركيبه من جنس وفصل لا يمكن تعقله بحقيقته ، والمعقول منه
 ١٢ منشأية لانتزاع المطلق ومبدئيته للآثار الخارجية ، وكيف يدرك حقيقته مع أن نفس
 حقيقته أنّه في الأعيان فلو دخل في الأذهان لزم قاب حقيقته .

فان قيل : لو لم يدرك حقيقته فما وجه تسميته بالوجود والحكم بمخالفته للماهية .
 قلنا : لما علمنا بالبرهان عدم منشأية الماهية لانتزاع الوجود حكمنا بلزوم
 ١٥ تحقّق أمر مغاير لها يصلح لمنشأيته ، ولما علم كونه ما به التّحقّق والتّثبت ستمى بالوجود
 وهو أحقّ بالموجوديّة والتّحقّق من الماهية المتحقّقة لاجله ، اذ ما يوجب التّحقّق
 ١٨ والوجود لغيره فهو أخرى بالموجوديّة والتّحقّق منه كما أنّ البياض أولى بكونه أبيض
 من الجسم الذى يصير أبيض لاجله ، والضوء أخرى بكونه مضيئا مما يصير مضيئا بسببه .
 والى ذلك أشار بهمنيار بقوله : « وبالجملة فالوجود حقيقته أنّه في الأعيان لا غير ، و
 كيف لا يكون في الأعيان ماهذه حقيقته » .

٢١

فإن قيل : الوجودات الخاصة الممكنة مثل الماهيات المخصوصة في عدم اقتضاها
 التّحقّق والثبوت بنفس ذاتها بل يحتاج إلى 'علّة موجودة فهي قبل الصدور عن علّتها

لم يكن منشأ لانتزاع المطلق عنها وبعده صارت منشأ له ، والماهيات أيضا كذلك لأنها بعد صدورها عن العلة لم لا يجوز أن يكون منشأ لانتزاع المطلق ، وبالجمله الوجود الخاص للممكن وماهيته متشاركان في عدم التحقق بنفس ذاتهما وكون تحققهما بالعلة فان اشترط في منشأية الانتزاع التحقق بنفس الذات لم يكن شيء منهما منشأ ، وإن كفي فيها التحقق بالعلة فهو حاصل فيهما .

قلنا : لاريب في مشاركتها في عدم الإقتضاء للتحقق بنفس ذاتها وكونه لعلتها إلا ان الوجود الخاص بعد صدوره عن علة لا يحتاج إلى أمر سوى ذاته في كونه متحققا ومنشأ لانتزاع المطلق ، والماهية يفتقر في ذلك إلى غيره أعني الوجود الخاص . والسرفيه ان صدور الماهية عن جاعلها وتحقيقها في الخارج لا يمكن بدون تحققها في ضمن الوجود الخاص المتحقق بذاته بعد الصدور إذ هي من حيث ذاتها محض العدم والمطلق أمر اعتباري لا يصلح بمجرد ان يحققها ويصيرها محصلة عينية .

والحاصل ان الماهية كما يقتضى بنفس ذاتها ومفهومها أن يكون هي هي فهمي بنفس ذاتها يقتضى أن يكون في الخارج من اعتبارات الوجود الخاص ، على أنك قد علمت ان لامناسبة بين الماهية والوجود حتى يكون هي منشأ لانتزاعها إذ الماهية شيء نعرفه بحقيقته ونعلم عدم مناسبه للوجود وليس الوجود من لوازمه . وأيضا ليست الماهية من سنخ الوجود الواجب ، وأما الوجود الخاص فهو من سنخه ولوازمه فالمناسبة من وجه بينهما حاصلة ، ولذلك يناسب الوجود المطلق أيضا ، وبذلك يظهر أن المجمعول بالذات ليس هو الماهية بل الوجود الخاص بالجعل البسيط وبعد الجعل ينتزع منه الماهية والوجود العام كما اختاره صاحب التحصيل والمحقق في كتاب مصادر المصادع وغيرهما من المحققين . والدليل كما عرفت ان المناسبة بين العلة والمعلول لازمة ولامناسبة بين صرف الوجود الحق والماهيات فلا بد أن يكون المجمعول من سنخه وما هو إلا الوجود الخاص . ومما يدل على أصالة الوجود في التحقق وكونه حقيقة عينية وعدم تحقق للماهية بذاتها هو انه لو وجدت الماهية فان تحققت في الخارج بلا اعتبار الوجود فهو باطل ، وان

- تحققت معه فهذا الوجود إن كان زائدا عليها لزم موجوديتها مع قطع النظر عنه للقاعدة الفرعية ، ثم ننقل الكلام إلى الوجود الأول فيلزم التسلسل ، وإن كان جزء لها فالجزء الآخر إن كان متحققا مع عزل النظر عن الوجود لزم تحقق وجود آخر وننقل الكلام إليه فيلزم التسلسل وإلا ثبت المطلوب ، إذ تحقق الجزء الآخر حينئذ يكون بالوجود المتحقق بذاته وهو الوجود الخاص فهو الموجود بالأصالة وغيره يكون متحققا به .
- ٢ قيل : على هذا لإشكال في وجود الواجب لكونه صرف الوجود القائم بذاته ولكن يشكل الأمر في وجود الممكن المركب من الوجود والماهية إذ نقول وجوده إما زائد على ماهيته أوجزه لها فيلزم ما ذكر من المفاسد ،
- ٩ قلنا : قد عرفت إنَّ للممكن وجودين العامَّ المشترك والخاصَّ المجهول بكنهه ونسميه بالوجود لكونه ما به التذوّت والتحقق ومنشاء لانتزاع المطلق بنفس ذاته وعروضه له في العقل دون الخارج كما عرفت ، وهذا الخاص ليس عارضا للماهية ولا زائدا عليها فيلزم النقص في الفرعية إذ هو ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لاخر فالمتحقق بالذات هذا الوجود الخاص وبعد تحقّقه ينتزع منه الماهية ، فالماهيات مع قطع النظر عن الوجود ليست أمورا متحقّقة متحصّلة بل اعتبارات محضة وبعد حصولها في الخارج اذ اعتبرت مع الوجود يكون متحصّلة إلا أنَّ التحقق حقيقة للوجود والماهيات يكون متحقّقة بتبعيته لامن قبل تبعية الموجود للموجود بل من قبيل تبعية الشبح لذى الشبح والظّل للشخص إذ الماهيات مع قطع النظر عن الوجود أمور اعتبارية ما شئت رائحة الثبوت ، ثم منشأيتها للآثار الخارجية بعد تحقّقها لا ينافى ما ذكر لأنَّ ذلك إنّما هو بتبعية الوجود كنفس تحقّقها أيضا ، فالتحقق ومنشأية الآثار بالذات والأصالة للوجود وبالتبعية للماهية ، فالواجب الحقّ صرف الوجود القائم بذاته لا ينتزع منه ماهية أصلا وسائر الوجودات أفراد مختلفة بأنفسها صادرة منه تعالى ، وهى مع اختلافها ينتزع منها الماهيات المخصوصة أيضا ولها منشأية بعض الآثار بتبعية هذه الوجودات . ونحن أوردنا هذه المطالب ببيان أوضح في بعض رسائلنا ، وبذلك قد ظهر حقيقة ما ذكره المورد المذكور
- ٢١

٣ من تحقق الوجودات الخاصة بالأصالة واعتبارية الماهيات ، ومن تأمل في كلماته يعلم أنه شديد الخوض في غمرات الوجود ، وليس لاحد من المتأخرين أن يسامحه في هذه الغمرة الغامرة . وقد علم مما ذكر أنه كان التلازم أن يفرق بين الشيء والوجود بأن الشيء يطلق على الماهية المقابلة للوجود والوجود لا يطلق عليه ، وقد عرفت أن الدليل الشيخ على الفرق إنما يصح إذ أخذ الحقيقة بمعنى الماهية المقابلة للوجود .

٦ الثالث ، من مقاصد الفصل بيان تلازم الشيء والوجود في التحقق من دون أن يكون أحدهما أعم تناولا من الآخر وهو من قوله : « ولا يفارق » إلى قوله : « ثم الذي يقال مع هذا » أو قوله : « فنقول الآن انه وان لم يكن الوجود » الخ ويعلم وجه التردد .
٩ وحاصل هذا المقصود ان الشيء بالمعنى المذكور يلزم معنى الوجود ولا ينفك عنه أى ما يثبت له الشيئية يثبت له الموجودية والماهية المجردة التي فرد للشيء وإن كانت مغايرة للوجود لكنها لا يتحقق في الخارج والذهن إلا مع الوجود فلا يكون شيئا ما لم يكن موجودة . وإنما لم يحكم بالتلازم من الطرفين لأن لزوم الشيء للموجود متفق عليه
١٢ وإنما النزاع في العكس ، فصّرح به ردّا على المعتزلة القائلين بأن الشيء أعم من الموجود وانّ المعدوم شيء وهو القول المشهور بثبوت المعدومات إذ الشيئية والثبوت عندهم
١٥ إمّا بمعنى واحد أو متلازمان .

والتوضيح أنهم ذهبوا إلى أن المعدوم والممكن شيء أى الماهية المنفكة عن الوجود متقررة في الخارج خلافا لغيرهم من الحكماء والمتكلمين مع اتفاقهم على انّ الممتنع وما يخصه المعتزلة باسم المنفى ليس بشيء فهم جعلوا الثبوت مقابلا للنفي أعم من الوجود ، والعدم أعم من النفي ، والثبوت والشيئية عندهم بمعنى واحد أو متلازمان ، وهذا القول منهم بإزاء القول بالوجود الذهني للحكماء فإنّ الجميع متفقون على أن ثبوت الماهيات وتحقيقها إمّا في حدة ذاتها بحيث لا يترتب عليها الآثار أو بحيث يترتب لكنّ المعتزلة ينسبون الوجهين إلى الخارج ويخصّون الأخير باسم الوجود ، والحكماء يسمّون كليهما وجودا أو يقولون الوجه الأوّل من الثبوت لا يتصور إلا في قوة مدركة وهو

الوجود ويفسرون العلم بحصول صورة المعلوم في الذهن . وأما المتكلمون فالعلم عندهم نسبة يتحقق بين العالم والمعلوم أو صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة لهذه النسبة ، ولذا أمكنهم إنكار الوجود الذهني .

- ٣ وحاصل كلام الشيخ أنه لا فرق بين الحصول والثبوت والوجود وإن الشبهة وإن كان غير الوجود لكن ثبوتها لا يمر لا ينفك عن ثبوت الوجود وهذا هو المراد من قوله : « ولا يفارق لزوم معنى الوجود إياه » لا أنه لا يفارقه من حيث المفهوم حتى يتحدا معنى ومفهوما لما عرفت من أن الماهية المجردة مغايرة للوجود مفهوما واعتبارا ، فالمراد أن ما ثبت له الشبهة خارجا أودعنا يثبت له الوجود وما لا يثبت له الوجود لا يثبت له الشبهة ، ولا ريب في بداهة هذا الحكم لبداهة عدم الفرق بين الثبوت والوجود وعدم انفكاك ثبوت الشبهة لأمر عن ثبوت الوجود له وإن تغايرا معنى ، كيف والمعدوم الصّرف الذي لا يثبت له في الخارج شيء من المدارك لا معنى لثبوت الشبهة له . نعم إذا ثبت له أحد الوجودين يمكن أن يلاحظه العقل معنى مغايرا للوجود

- ١٢ ثم بعضهم احتج على كون الشبهة أعم بأنها يعم الوجود والماهية المعروضة فهي أعم منهما .

- ١٥ وعورض بأن الوجود يقال على الماهية المخصصة وعلى اعتبار الشبهة اللاحقة بها لأن لها وجودا ولو في الذهن فهو أعم منها .

- ١٨ قيل : في الاحتجاجين خلط بين الشبهة والشيء والوجود والموجود ، أما الأول فلأن المراد بالشبهة إن كان نفسها فهي لا يصدق على شيء من الوجود والماهية ، وإن كان نفس الشيء فالموجود مثله في الصدق عليهما إذ الوجود أيضا يكون موجودا ولو في الذهن ، وإن أريد أن الشبهة يعرض لهما فالوجود أيضا يعرض لهما لما ذكر من موجودية الوجود ولو في الذهن ، ولا بد من المقايضة بين الشيء والموجود والشبهة والوجود لابن الوسيطين ولا بين الطرفين وقس عليه الاحتجاج الثاني . والتوضيح أن في الأول أعمية الشبهة من الوجود والماهية المفروضة لها إنما يصح إذا قيس بين الوسيطين ويقال الشبهة يعرض

الماهية وللوجود، والموجود لا يعرضهما، أوبين الطرفين ويقال الشيء يطلق عليهما والوجود لا يطلق على الماهية، ولوقيس بين الأولين لم يثبت أعمية الشيء إذ الموجود أيضا يطلق على الماهية والموجود، وكذا لوقيس بين الآخرين إذ الموجود أيضا يعرض للماهية والوجود كما مرّ، وفي الثاني أعمية الوجود من الماهية والشيئية إنهما يصحّ إذا قيس بين الوسطين ويقال الموجود يطلق على الماهية المخصّصة وعلى الشيئية لوجودها في الذهن والشيئية لا يطلق على الماهية، أوبين الطرفين ويقال الموجود يعرض الماهية والشيئية والشيء لا يعرض الماهية، ولوقيس بين الأولين لم يثبت الأعمية لصدق الشيء أيضا على الماهية والشيئية لكونها شيئا في الذهن، وكذا لوقيس بين الآخرين لعروض الشيئية أيضا للوجود والماهية ولما منع أن يمنع صدق الموجود على الماهية المحضة وبالجملة لا ريب في سقوط الإحتجاجين .

وقيل : الحقّ أنّ كلاّ منهما أعمّ اعتبارا أى مفهوما وصدقا من الآخر وليس شيئا منهما أعمّ تناولا أى تحقّقا وثبوتا من الآخر .

وفيه، إنّ أعمية الشيء من الوجود مفهوما ممنوع وأما العكس فغير ممنوع كما تقدّم، والمعارضة مندفة بمنع صدق الوجود على الماهية المخصّصة المحضة وإن تلازما تحقّقا، فالحقّ ما يعدم من تلازمهما في الثبوت والتحقّق وأعمية الشيء بحسب المفهوم .

فان قيل : حاصل ما حملتم عليه كلام الشّيخ أنّ الشيئية والوجود معنيان متلازمان في التحقّق والثبوت بمعنى أنّ ثبوتها الأمر لا ينفكّث عن ثبوته له، ومتغايران من حيث المفهوم إذ الماهيات مجرّدة عن اعتبار الوجود افراد للشيء وليست بافراد للموجود وإن لم يثبت لها الشيء بدون اعتبار الوجود كما لا يثبت لها الموجود، وظاهرها تبين المقدمتين أى اطلاق القول بالتلازم بين ثبوتيهما وعدمه بين الفردية للشيء والفردية للموجود يوهم التدافع إذ استلزام ثبوت الشيء للماهية لثبوت الوجود لها يقتضى استلزام صدقه عليها أى فرديتها له لصدق الوجود عليها أى فرديتها له إذ صدق الشيء على الماهية وفرديتها له يستلزم ثبوته لها وبالعكس، وإذا استلزم الصدق الثبوت والثبوت ثبوت الوجود وثبوته صدقه استلزم

صدقه صدقه إذ المستلزم للمستلزم للشيء مستلزم لهذا الشيء .

- قلنا : ثبوت الشيء للماهية بل الماهية لنفسها لا ينفك عن تحققها إذ ما لم يتحقق
 لم تعقل ثبوت شيء لها كما يأتي بخلاف صدقه عليها وفرديتها له ، فإن الأول من باب
 التصديق فيتوقف على ثبوت المثبت له ، والثاني من باب التصور فلا يتوقف على
 موجودية المعرفين . ثم الحكم بتغاير المفهومين وفردية الماهية للشيء دون الوجود وإن
 توقف أيضا على وجودهما في الذهن بل نفس تصور الماهية المجردة بدون وجودها فيه
 محال ، إلا أن مرادنا أن الماهية المتصورة يجردها العقل عن الوجود الذهني ويحكم بمغايرة
 ذاتها من حيث هي للوجود وإن لم ينفك في هذا التجريد أيضا عن الوجود .
- فان قيل : إذا صدق الشيء على الماهية المقابلة للوجود ولكن لم يثبت الشئية لها
 بدون الوجود لزم عدم ثبوت الماهية للماهية بدون وجودها أيضا فلا يصدق كون الماهية
 ماهية مع قطع النظر عن الوجودين وهذا يناقض ما صرحوا به من عدم مجعوليتها بالجعل
 المركب ، إذ المراد به عدم صيرورة الماهية ماهية بالجعل بل مع قطع النظر عنه هي هي
 في حد ذاتها ويمتنع سلبها عن نفسها ، وعلى هذا يلزم أن يكون الماهية ماهية ومتحققة
 لنفسها في نفس الأمر أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين .
- قلنا : لا ريب في أن الماهية المعدومة في الأعيان والمدارك لا يصدق عليها أنها ماهية
 إذ صدق محض العدم على نفسه وثبوته له مع عزل النظر عن إدراكه غير معقول ، فإن
 الضرورة قاضية بأن صدق الماهية على نفسها يفتقر إلى وعاء ولا وعاء سوى الخارج
 والذهن فع قطع النظر عنهما لا يصدق ، والتلازم من عدم مجعوليتها بالجعل المركب كما هو
 الحق المشهور بين الحكماء كون الماهية ماهية وعدم مسلوبيتها عن نفسها في نفس الأمر
 أي في حد ذاتها وحق حقيقتها إذ المراد بنفس الأمر ذات الشيء وحقيقته ، فالنفس الذات
 والأمر الشيء إلا إن حد ذات الشيء وحق حقيقته لا يخرج عن الخارج والذهن بل هو
 يعتمدهما فإن المراد من الوجود الخارجى ما يصبر منشأ للآثار الخارجية ، ومن الذهني
 ما لا يكون منشأ لها ، ومن النفس الأمري ما يعتمدهما ، فنفس الامر يعم الخارج والذهن

وليس ورائها شيء يكون مصداقا له ، فحدّ ذات الشيء إنّما يتحقّق في ضمن أحد الوجودين ولولاها لم يكن له ذات حتّى يتصوّر له حدّ وحقيقة يكون الماهيّة ماهيّة أو عدم مسلوبيّتها عن نفسها أو تحقّقها لذاتها أو ثبوتها لنفسها أو امثال تلك العبارات إنّما هو ضمن أحد الوجودين ، ولولم يكن لها أحدهما وكانت صرف العدم لم يكن معنى للقول بأنّها هي وأمّاله . والحاصل أنّ كون الماهيّة ماهيّة أو الشيء شيئا في حدّ ذاته معنى مغايرا لموجوديّتها بالمفهوم إلّا أنّه في النحقيق لا ينفكّ عنها وإن امكن للعقل مع تحقّقه في ضمن أحد الوجودين أن يلاحظه مجرّدا عنه وإن لم ينفكّ هذه الملاحظة أيضا عن الوجود الذّهنيّ .

و بما ذكر يظهر أنّ المراد بقول الحكماء أنّ الجاعل لم يجعل الماهيّة ماهيّة بل جعلها موجودة أنّ كونها هي ليس بفعل الفاعل بل تابع لوجودها في نفس الأمر ، فإن وجدت في الخارج كان ذلك تابعا لوجودها الخارجى بل للجعل وأثر الجاعل ، وإن وجدت في الذّهن كان تابعا لوجودها الذّهنيّ ولو كان ذلك بفعل لم يتحقّق في ضمن الوجود الذّهنيّ .

فان قيل : على ما ذكرت من كون الماهيات الممكنة أعداما صرفة مع قطع النظر عن الوجودين غير متصوّر لها ذات وحدّ ذات وحكم ولوعدم المسلوبية عن أنفسها فأى فرق بينها وبين الممتنع المحضة حتّى تخصّصت الأوّل بالموجوديّة وقابليّتها والتّمثّل في علم الأوّل تعالى متميّزة ، فإن كان هذا التّخصّص من ذواتها لزم أن يثبت لها الأحكام ككونها هي وعدم مسلوبيّتها عن نفسها في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين وإلّا كان ما ذكر من التّخصّص والأحكام جميعا من الجاعل فيكون مجعولة بالجعل المركّب و يلزم صيرورة صرف العدم ماهيّة خاصّة متميّزة ولا يخفى فساد .

قلنا : الماهيات الممكنة لم ينفكّ قطّ عن أحد الوجودين حتّى يلزم إشكال فإنّ وجودها العلمى للواجب سبحانه كان أزليا وفي هذا الوجود كانت متميّزة ثابتة لأنفسها غير مسلوبة عن نفسها فالفرق بينها وبين الممتنع كون الأولى موجودة بالوجود

العلمي دون الثانيّة ، وهذا هو الباعث للموجوديّة الأولى^١ وقابليّتها للوجود دون الثانية ، ولم يسبق قطّ أعدامها على وجودها العلميّ حتّى يسئل عن كيفيّة تعلق العلم الأوّل بالعدم .

- والتّوضيح انّ صرف الوجود القائم بذاته هو الواجب تعالى وهو القيّوم لغيره وذاته بذاته يقتضي أن يكون حقيقة الحقّة كما هو ، ويقتضي أيضا بنفس ذاته أن يكون له صفات ولوازم ، ولا يجوز السّؤال عن عليّة الإقتضاء وليّة كون هذه الصّفة هذه الصّفة ، فلا معنى للسّؤال بأنّه تعالى لم اقتضى صفة العلم وبأنّ العلم لم كان علما وبما ذا تميّز عن القدرة ، ولو سئل عن ذلك ، قلنا : محض الذات اقتضى ذلك والإقتضاء بالذات لا يعلّل بعلة ، وكون كلّ صفة هذه الصّفة وامتيازه عن غيره لا يفتقر أيضا إلى علة ككون صرف الوجود كذا وكونه إيّاه ، وحينئذ نقول جميع الماهيّات الممكنة لكونها من أفعاله اللازمة لذاته التّابعة لوجوده والمترشّحة منه لمحض جوده لها أسوة بالذات والصفات في عدم السّؤال عن ليّة اقتضاء الذات لها وكون حقايقها كما هي ، إذ لا معنى لتعليل الإقتضاء الذّاتي وكون الحقيقة هذه الحقيقة ، وكما أنّه تعالى كان عالما بذاته وصفاته الذّاتيّة في مرتبة ذاته كذلك كان عالما بالماهيات اللازمة لذاته في تلك المرتبة فلا شيء ولا حقيقة خارجا عن الواجب وصفاته ولوازمه وأفعاله ولا ينفكّ شيء منها عن أحد الوجودين ونفس الذات بصفاته الكمالية أزلى بالنظر إلى الوجودين فهما أزليّان له متساويا المرتبة في التّحقق والثبوت ، وأمّا الماهيات اللازمة له فوجودها العلميّ أزلى ومتقدّم على وجودها الخارجيّ إذ اللازم المعلول من حيث هو يقتضي التّأخّر .
- وإذا عرفت المقام فلنعد إلى شرح عبارة الكتاب بقوله : وَلَا يُفَارِقُ لُزُومُ مَعْنَى الْوُجُودِ إِيَّاهُ الْبَتَّةَ بَلْ مَعْنَى الْوُجُودِ يَلْزِمُهُ دَائِمًا ، لِأَنَّهُ يُكُونُ
- إِمَّا مَوْجُودًا فِي الْأَعْيَانِ ، أَوْ مَوْجُودًا فِي الْعَقْلِ وَالْوَهْمِ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَا أَى مَوْجُودًا فِي أَحَدِهِمَا لَمْ يَكُنْ شَيْئًا قد ظهر معناه ممّا تقدّم وإنّ ممّا يُقَالُ : إِنَّ الشَّيْءَ هُوَ الَّذِي يُخْبِرُ عَنْهُ حَقٌّ عَظْفٌ عَلَى قَوْلِهِ : « فَالشَّيْءُ »

يراد به هذا المعنى أى فالشئ يراد به الماهية وإن ما يقال إنه هو الذى يخبر عنه حق لأن ما يخبر عنه يثبت له الشئية من حيث موجوديته فى الذهن لما ظهر من التلازم بين الشئ وأحد الوجودين من حيث الثبوت والتحقق . ويحتمل على بعد عطفه على قوله سابقا «ان لكل شئ حقيقة خاصة» أى فرجع فيقول «إنه من البين ان لكل شئ» الخ وكان ذلك إشارة إلى إبطال مثبتى المعدومات من أن الشئ قد يكون معدوما مطلقا ومع هذا يصح أن يخبر عنه وعندهم يصح أن يحكم على المعدومات الخارجية بالأحكام الثبوتية إذ المحكوم عليه بها إنما يستدعى الثبوت فى الجملة وهو حاصل فيه بزعمهم وإن انفك عن الوجود ، ولذا حكموا بأنهم أمر وشئ يصح أن يخبر عنها إلى غير ذلك ، فرد عليهم الشيخ بأن صحة الإخبار عن الشئ لاجل عدم انفكاكه عن الوجود ، ولا يجوز كونه معدوما مطلقا حتى يلزم من إطلاق صحة الإخبار صحة الإخبار عن المعدوم .

ثُمَّ الَّذِي يُقَالُ مَعَ هَذَا مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ : «يَقَالُ» وَمَقُولُ الْقَوْلِ «إِنَّ الشَّيْءَ»

الخ فيكون من كلام الشيخ أو من كلامهم إن الشئ قد يكون معدوماً ممكناً لأنه محل الخلاف على الإطلاق أمرٌ يجب أن يُنظر فيه من هنا إلى قوله : «فنقول الآن» بيان

لبعض احوال المعدوم من عدم شئيته ومعلوميته وصحة الإخبار عنه ، فهو إما تنمة لبيان التلازم بين الشئ والوجود وإبطال ثبوت المعدومات لتوقفه على عدم اتصاف المعدوم بالشئية وسائر الأحكام ، أو المقصود منه بالذات بعد الفراغ عن أحكام الموجود ذكر احوال المعدوم إلا أنه أجرى الكلام على وجه يعلم منه التلازم وبطلان مذهب المذكور ، وهذا هو الباعث للتريد المذكور سابقا . وقوله : «على الإطلاق» أى إطلاق القول دون تقييده بزمان دون زمان لامع التقييد بالإطلاق أى المعدوم المطلق إذ على هذا لا يستقيم التريد الذى ذكره .

فَإِنَّ عُنِيَ عَلَى صِيغَةِ الْمَجْهُولِ بِالْمَعْدُومِ الْمَعْدُومُ فِي الْأَعْيَانِ جَازَ

أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ أَيْ يَصْدَقَ عَلَيْهِ الشَّيْءُ ، فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ ثَابِتاً فِي الذَّهْنِ مَعْدُوماً فِي الْأَعْيَانِ الْخَارِجَةِ . وَفِي بَعْضِ النُّسخ «الأشياء الخارجة»

- ۲ اى يكون معدوما فيما بينها يعنى لم يكن منها ، وكان حقّ العبارة قبل أن يقول : « إذ يجوز أن يكون المعدوم في الأعيان » يثبت له الشّيشيّة في الذّهن ، إلّا أنّه لما كان هذا النزاع هو بعينه النزاع في ثبوت المعدومات التي بهذه العبارة وإن عُنِيَ غَيْرُ ذَلِكَ أى غير المعدوم في الأعيان فقط سواء كان معدوما في الأذهان فقط أو فيهما معا ، وهذا الشّق هو المذهب المذكور وإنّما ذكر الأوّل على سبيل الإستهتار وإن لم يحتمل المذهب كان أى ذلك القول باطلاً وحاصله أن قولهم الشّيء قد يكون معدوما على الإطلاق بالمعنى المذكور أمر يجب أن ينظر فيه ، فإن ارادوا بهذا المعدوم المعدوم في الخارج دون الذّهن فهو صحيح إذ الموجود في الذّهن يثبت له الشّيشيّة فيه وإن كان معدوما في الخارج ، وإن ارادوا به المعدوم فيهما فهو باطل إذ لا معنى لعروض الشّيشيّة لصرف العدم من دون ثبوته في أحدهما ، وكذا إن ارادوا به المعدوم في الخارج دون الذّهن لكن ادّعوا عروض الشّيشيّة له في الخارج لظهور بطلانه أيضا . وَلَمْ يَكُنْ عَنْهُ خَبَرُ الْبَيِّنَةِ عطف تفسير لما قبله أى ولم يكن عن الشّيء المعدوم خبر ، والتّالي باطل إذ الشّيء يصحّ عنه الخبر بالاتفاق . فلا يكون المعدوم المطلق شيئا وَلَا كَانَ أى المعدوم المطلق معلوماً أيضا وهو أيضا باطل إذ الشّيء يعلم بالاتفاق إِلَّا إِسْتِثْنَاءَ من عدم المعلوميّة عَلَى أَنَّهُ مُتَصَوِّرٌ فِي النَّفْسِ فَقَطْ . فأمّا أن يَكُونَ مُتَصَوِّرًا فِي النَّفْسِ صُورَةً ۱۵ أَشِيرَ بِهِمَا إِلَى شَيْءٍ خَارِجٍ فَكَذَّابًا .

- قد عرفت أن ضمير « عنه » والمستتر في « كان » راجع إلى « المعدوم المطلق » وعلى هذا فيرجع الضمير في « انه » و « يكون » أيضا إليه فيشكل الأمر في الإستثناء ، إذ المتصور في النفس أى الموجود فيه لا يكون معدوما مطلقا ، وكذا ما ذكره في الخبر السّلبى بقوله : « وإذا أخبر عنه بالسّلب أيضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذّهن » إذ على هذا أيضا لا يكون معدوما مطلقا ، ولذا قيل الإستثناء منقطع وما ذكره في الخبر السّلبى بمنزلة المنقطع ۲۱ ليكون المراد أن المعدوم المطلق لا يكون معلوما إلّا إذا وجد في الذّهن وخرج عن المعدوميّة المطلقة . وحينئذ لا يكون بازائه شيء في الخارج . وقس عليه ما ذكره

في الخبر السلبي .

وقيل : الضمائر راجعة إلى « مطلق المعدوم » لا « المعدوم المطلق » ليكون المراد أن مطلق المعدوم إن أرادوا به المعدوم في الخارج فقط فهو صحيح ، وإن أرادوا به المعدوم في الخارج والذّهن فهو باطل ، ومطلق المعدوم لا يكون مخبرا عنه ولا معلوما إلا بالتصوّر فقط ليرجع إلى الشقّ الأوّل ، وعلى هذا وإن اندفع الإشكال في الإستثناء لكنّه فيما هو بمنزلة باق بحاله لأنّ ضمير « عنه » في قوله : « إذا أخبر عنه بالسلب » راجع إلى المعدوم المطلق قطعاً وفي التوجيهين بعد .

وقيل : يحتمل أن يكون المنفي هو العلم التصديقي والمثبت هو التصوّر والمراد بالتصوّر فقط ما لاحكم معه أي التصوّر الساذج وبالصّورة المشيرة إلى الخارج التصوّر الذّي معه حكم ، فإنّ الحكم إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة أي مطابقة للأشياء في أنفسها أو ليست بمطابقة لها ، ولا ريب في كونه مشيراً إلى الخارج ، ولا يخفى ضعفه وعدم تطبيق كلام الشيخ عليه . والأولى كما قيل رجوع الضمائر إلى المعدوم المطلق وكون الإستثناء متصلاً وكذا ما هو بمنزلة ، والمراد أن المعدوم المطلق لا يكون معلوماً إلا بعنوان أنّه موجود في الذّهن فقط أي معلوم بالذّات ، وأمّا كونه موجوداً في الذّهن حال كونه صورة أشير بها إلى شيء خارج يكون معلوماً بالعرض فلا ، لأنّ صورة الشيء في الذّهن إذا لم يكن إشارة إلى ما في خارجه من ذهن آخر أو الخارج لم يتحقّق معلوم بالعرض ، وهذا مبنيّ على مذهب الشيخ وغيره من أنّ المعلوم بالذّات وبالحقيقة هو الصّورة وأمّا ذو الصّورة فمعلوم بالعرض ، فالمعلوم بالذّات هو العلم وإلا لزم التسلسل إلى غير النّهاية كما صرح به في كتبه ، ثمّ هذا المعلوم بالذّات من المعدوم أعني المفهوم الذّي في الذّهن ليس المعدوم المطلق الذّي يدعى المعترلة شيئيّة وصحّة الإخبار عنه بل هو أفراد الماهيات وهذا المفهوم الاعتباري وجهه ، وكذا ما يخبر عنه من المفهوم ليس ما فيه الكلام أعني الأفراد بل هو وجه له .

فحاصل الكلام أن المعدوم المطلق أعني أفراد الماهيات المعدومة لا يكون معلوماً إلا بعنوان أن وجهه يوجد في الذّهن كما إذا تصوّرنا مفهوم المعدوم المطلق بأن يتصوّر الشيء

- منسوبا إليه جميع أنحاء العدم أو ما هو بمنزلة من الكلّيات الفرضيّة وجعلناه آلة للملاحظة أفراد المدومة، فحينئذ المدوم المطلق الذي هو أفراد هذين المفهومين معلوميته لنا بعنوان معلومية وجهها المعلوم بالذات لا بالعرض، وهذا الوجه أي المفهوم الذي جعل آلة ٢ للملاحظة أفراد ليس مشيرا إلى شيء من خارج يكون أفرادا له حتى يثبت في الخارج ما يتّصف بالشيئية إذ المعلوم بالذات الذي هو العنوان وإن كان شيئا في الذهن إلا أنه موجود فيه أيضا، والأفراد المعلوم بوجهها معدومة مطلقا لاشيئية لها ولا وجود في الخارج والذهن وحمل الخارج على الخارج عن المفهوم مما يصدق عليه وهو الأفراد وجعل الإشارة إليه بمعنى انطباقه عليه واتحاده معه حتى يكون المراد أن هذه الصورة ليست ٣ مشيرة إلى أفراد ولا منطبقة عليها لعدم وجود أفراد لها يخصّص بلا فائدة بل خلاف ظاهر كلام الشيخ فظهر أن المستثنى منه هو الأفراد المدومة مطلقا والمستثنى وجهها الذي هو المفهوم الاعتباري واتصال الاستثناء لكون المستثنى وجهها للمستثنى منه وبقائه على ٤ معدوميته المطلقة لعدم كونه موجودا في الخارج ولا معلوما بالعرض من وجهه، وكذا الحال في الإخبار، فإذا أخبرنا عن المدوم المطلق أو ما في حكمه من الكلّيات الفرضيّة وجعلناه آلة للملاحظة أفراد التي هي معدومات صرفة كان المفهوم مخبرا عنه بالذات وهو ٥ ليس مشيرا إلى شيء من خارج، فالفرد الذي كان من شأنه أن يكون مخبرا عنه بالعرض أعني المدوم المطلق كما لا وجود له في الذهن والخارج لاشيئية له أيضا فيهما، والمفهوم الذي هو المخبر عنه بالذات كما أنه شيء في الذهن موجود فيه أيضا، وبذلك يظهر ٦ اندفاع شبهتهم على ثبوت المعدومات وشيئيتها من طريق العلم والخبر بأن المدوم معلوم وكل معلوم شيء وإن المدوم ممّا يخبر عنه وكل ممّا يخبر عنه شيء.

- وحاصل الدّفع على ما قيل أن مرادهم بالمدوم إن كان هو المدوم الخارجى فلا ينفعهم. وإن كان هو المدوم المطلق فإن أرادوا بالمعوم والمخبر عنه المعلوم والمخبر عنه بالذات فلا ٧ نسلم صغرى القياسين وإن أرادوا بهما المعلوم والمخبر عنه بالعرض فصغرا هما مسلّمة ونمنع كبراهما.

والصحيح أن يجاب في الشق الأخير أيضا بمنع الصغرى إذ المعدوم المطلق أى
 الأفراد المعدومة في الطرفين ليست معلومة ولا مخبرا عنها بالعرض ، إذ المفهوم المعلوم
 والمخبر عنه بالذات إذا لم يكن مشيرا إلى خارج من مدرك آخر أو الخارج لم يتحقق
 معلوم بالعرض . فإن الإشارة إلى شيء خارج هو أن يكون المتصور متحدا مع أمر
 متحقق في نفس الأمر يكون هذا الأمر فردا له ويكون هذا المتصور صادقا عليه مطابقا
 له وذلك إذا كان المتصور موجودا في نفس الأمر من ذهن أو خارج والمعدوم المطلق
 ومثل الأشياء ليس كذلك إذ ليس لها فرد يطابقه هذا المفهوم لافي هذا الذهن المتصور
 له ولا في ذهن آخر أو خارج فلا يتحقق معلوم بالعرض أصلا . وعلى هذا يتحقق فرق
 بين المعدوم المطلق وأمثاله من الكليات الفرضية كالأشياء والآلات ممكن وبين
 سائر الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين إذ الأولى لا يصدق على شيء أصلا ،
 والثانية يصدق على أفراد لها في الذهن ، فالأولى ما لا يكون له فرد في ذهن أو خارج يمكن
 أن يصدق عليه المتصور لما يتصور أصلا أى فرداً ومفهوماً ، إذ مفهوم المعدوم المطلق
 يتصور بأن يتصور الشيء منسوباً إليه جميع أنحاء العدم ، وأما سائر الممتنعات فيمكن أن
 يتصور كشريك الباري واجتماع النقيضين ويكون هذا المفهوم المتصور مطابقاً لأفراده
 التي في الذهن وإن كانت معدومة في الخارج فإن مفهوم اجتماع النقيضين له أفراد كثيرة
 ذهنية كاجتماع الزوج والفرد والعدم والوجود وغير ذلك ، وكذا سائر الممتنعات من
 شريك الباري وغيره . فالمراد بالخارج المتقدم في كلام الشيخ والآتي في موضعين بعد
 هذا ما هو بمعنى نفس الأمر إذ اطلاق الخارج على هذا المعنى في كلامهم شائع ، والمراد
 بوجود شيء في نفس الأمر وجوده في نفسه وفي حد ذاته إذ المراد بالنفس الذات وبالأمر
 الشيء ونفس الأمر يعم الذهن والخارج عنه وكذا الخارج المرادف له .

٢١ قيل : قد ذكرت أن أفراد باقي الممتنعات يكون موجودة في الذهن الموجود فيه
 مفهومها ويكون المفهوم مشيراً إليها ويكون الإشارة إلى أمر خارج فبمعنى الخارج إذا
 أطلق على الموجود الذهني ؟ وكيف يتحقق الإشارة والمطابقة بالنسبة إليه ؟ إذ لا

مغايرة حينئذ .

- قلنا: أمّا التغاير بين المشيرو المشار إليه ظاهر إذ الأوّل هو المفهوم والثانى هو الأفراد ، وأمّا اطلاق ما فى الخارج على هذا المشار إليه الموجود فى الذّهن فعلى كون ارتسام الأشياء فى القوى العالية وجودا ذهنيّا لها فالأمر واضح إذ هى من الخارج مع كونها من المدارك وإلا فالمغايرة اعتبارية، فإنّ المرجود الذّهنيّ له حيثيّة الوجود فى الذّهن وحيثيّة الوجود فى نفسه وإن تحققت الثانية بالاولى فوجوده فى نفسه من حيث هو مغاير له من حيث هو وجود ذهنيّ ، فإنّ المنظور إليه هو مطلق وجوده فى حدّ ذاته أعمّ من أن يكون فى الخارج أو فى الذّهن إلا أنّ عدم صلاحيته للوجود الخارجى اقتضى أن يكون ذلك الوجود فى الذّهن فيكون وجوده النفس الأمري فى صفن الوجود الذّهنيّ . فهذه المغايرة الاعتبارية يطلق عليه الخارج المرادف لنفس الأمر .

- ثمّ بعضهم جعل المغايرة الاعتبارية مصحّحة لتحقيق الإطلاق الخارجى كما ذكرناه ولا مميّز المشير عن المشار اليه وتحقيق الإشارة حيث قال : « وبهذه المغايرة الاعتبارية تمتاز المشير عن المشار اليه ويتحقّق الإشارة وما يطلق عليه الخارج ولم يجعل مصحّح امتيازهما ما أشرنا اليه من كون المشير هو المفهوم والمشار إليه هو الأفراد » فظاهر كلامه أنّ المفهوم المتصوّر فى النفس أو الفرد المتصوّر من حيث كونه موجودا ذهنيّا مشير ومن حيث كونه موجودا فى حدّ ذاته مشار إليه وهو كما ترى ، إذ المشير لابدّ أن يكون مفهوما والمشار إليه فردا ولا يمكن أن يكون كلّ منهما نفس المفهوم أو الفرد كما لا يخفى .

- ثمّ بعض الناظرين صرّح بأنّ أفراد المعدوم المطلق معلومة بالعرض ، ولم يفرّق بينه وبين سائر الممتنعات كشريك البارى واجتماع النقيضين حيث قال فى تفسير كلام الشيخ : « حاصل الكلام أنّ المعدوم المطلق لا يكون معلوما إلا بعنوان أنّه يوجد وجهه فى الذّهن كما إذا تصوّرنا مفهوم شريك البارى وجعلناه آلة لملاحظة أفرادها التى هى معدومة مطلقا أو تصوّرنا مفهوم اجتماع النقيضين وجعلناه آلة له كذلك ، فحينئذ المعدوم المطلق أعنى أفرادهما صحّ أنّه معلوم لنا لكن بالعرض ، وليس أيضا هذه الصّورة التى

في ذهننا مشيرا إلى شيء من خارج حتى يلزم أن يكون في الخارج شيء غير موجود فلم يلزم
 كون الشيء معدوما مطلقا لأنّ المعلوم بالعرض أعني الأفراد معدومة مطلقا لاشيئية
 له أصلا لا في الذهن ولا في الخارج ، والمعلوم بالذات أي العنوان وإن كان شيئا في الذهن
 فهو موجود فيه أيضا ، وكذا الحال في الإخبار فإننا إذ أخبرنا عن المعدوم المطلق نجعل
 مفهومه آلة للملاحظة مفهوم شريك الباري أو اجتماع النقيضين فحينئذ المفهوم مخبر عنه
 بالذات والفرد بالعرض وليس المفهوم مشيرا إلى شيء من خارج ، فالفرد الذي هو المخبر
 عنه بالعرض والمعدوم المطلق كما لا وجود له لاشيئية له أيضا لا في الذهن ولا في الخارج .
 والمفهوم الذي هو المخبر عنه بالذات كما أنه شيء في الذهن كذلك موجود فيه أيضا »
 انتهى .

وهو كما ترى يدل على أن أفراد المعدوم المطلق الذي سوى بينه وبين ساير الممتنعات
 لتمثله له بشريك الباري واجتماع النقيضين معلومة ومخبر عنها بالعرض ، وفيه أنها إذا
 لم يكن موجودة أصلا لا في ذهن ولا في خارج ولم يكن لها شيئية فيهما كما صرح هو به كيف
 يكون معلومة ومخبرا عنها بالعرض بل هو خلاف كلام الشيخ كما تقدم ، وكلامه في الجواب
 عن القياسين المذكورين أيضا مصرح بأن أفراد المعدوم المطلق معلومة ومخبر عنها بالعرض
 كما تقدم مع رده .

فان قيل : المعدوم المطلق أعني افراد الصورة إذا لم يكن موجودة في الخارج و
 الذهن كيف يكون الصورة وجهها مع أن وجه الشيء يجب أن يصدق عليه ، وهذه
 الصورة ليست صادقة على شيء في نفس الأمر لا ذهنا ولا خارجا .

قلنا : معنى كونها وجهها لها أنه لو فرض تحقق لها في خارج أو ذهن لكانت صادقة
 عليها فالكلام جار على الفرض والتقدير ، على أن لزوم صدق وجه الشيء عليه غير لازم .
 وبذلك يندفع ما أورد على التوجيه المذكور بأن الظاهر من جعل الصورة وجهها
 للمعدوم المطلق كونها صادقة عليه . وهذا غير مستقيم لأنها ليست صادقة على شيء في
 نفس الأمر من الخارج والذهن وكذا شريك الباري واجتماع النقيضين . ومعنى قولنا

شريكتك الباري مستحيل الوجود انّ الواجب ليس له شريكك بالضرورة وما ذكره أخيراً
ضعفه ظاهر ممّا مرّ هذا .

٣ وقيل في توجيه الإستثناء : إنّ المراد بالمعدوم المطلق في كلام الشيخ ، معنى الصّورة
الذّهنية أيضاً ، ومعنى قوله : « وإذا أخبر عنه بالسلب » إذا قصد أن يخبر عنه بالسلب
يعنى إذا قصد ذلك فقد جعل له وجوداً فيخرج عن المعدومية المطلقة ولا يخفى بعده .

٦ ثمّ لما أشار إلى أنّ المعدوم المطلق لا يكون مخبراً عنه ولا معلوماً وكان الحكم الثّاني
ظاهراً أوبيّن طريق العلم به عاد إلى بيان الأوّل بقوله : وَأَمَّا الْخَبَرُ فَلَا أَنْ الْخَبَرَ
دَائِمًا يَكُونُ عَنْ شَيْءٍ مُتَحَقِّقٍ فِي الذَّهْنِ فهو عطف على مقدّر أيّ أمّا عدم

٩ العلم فظاهر ، وأمّا عدم الخبر فلأنّ الخبر دائماً يكون عن شيء متحقّق في الذّهن وإن كان
المخبر عنه موجوداً في الخارج . لما عرفت من أنّ المخبر عنه والمعلوم بالذّات هو الحاصل في
الذّهن ، والموجود في الخارج مخبر عنه ومعلوم بالعرض . والحاصل في الذّهن كما له

١٢ الشّيشية له الوجود أيضاً . وأمّا المعدوم المطلق فلا يكون عنه الخبر أصلاً ويمكن أن يكون
قوله : « وأمّا الخبر » إلى قوله : « إنّما يقول أنّ لنا علماً » دليلاً على الحكم الأوّل ومنه الخ
دليلاً على الثّاني ، فكأنّه قال : « أمّا أنّه لا يصحّ عنه الخبر فلأنّ الخبر » الخ « وأمّا
أنّه ليس معلوماً إلّا على الوجه المذكور فلانّ المعنى » الخ .

١٥ ثمّ استأنف الكلام لبيان امتناع الإخبار عن المعدوم المطلق فقال : وَالْمَعْدُومُ
الْمُطْلَقُ لَا يُخْبَرُ عَنْهُ بِالْإِيجَابِ ، لأنّ الإيجاب إثبات شيء لآخر وهو فرع

١٨ ثبوت المثبت له ، والمعدوم المطلق لا ثبوت له فلا يثبت له شيء . وأنت تعلم أنّ تبديل « الواو »
بـ « الفاء » في قوله « والمعدوم لا يخبر عنه » ليكون تفريعاً على سابقه أولى كما لا يخفى وجهه
وربّما رجّح ما هو الواقع بجعل الكلام إشارة إلى دفع سؤال هو أنّ قوله : « لم يكن عنه

٢١ خبر ولا كان معلوماً إخبار عن المعدوم المطلق بعدم الخبر والعلم ، وقد سبق أنّّه لا يخبر
عنه ولا يعلم . وحاصل الدّفع أنّ المراد ممّا سبق أنّ المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب و
هذا القول قضية سالبة وليست معدولة حكم فيها على المعدوم بعدم الخبر والعلم ،

ثم لما كان هذا الجواب جدلياً إذ التحقيق عدم جواز الإخبار عنه مطلقاً نظراً إلى الدلائل أشار إلى جواب آخر بقوله : وَإِذَا أَخْبِرَ عَنْهُ بِالسَّلْبِ أَيْضًا فَيَقْدَرُ جُعِلَ لَهُ وَجُودٌ بِوَجْهِهِ مَا فِيهِ الذَّهْنُ أى إذا أخبر عنه بالسلب يجعل له وجود في الذهن بعنوان المعدومية مع أن صدق السلب لا يستدعى وجود المحكوم عليه بل إذا كان المحمول سلب الوجود نفسه استدعى عدمه كما تقرر في محله . وإنما يتوقف السلب على الوجود بوجه ما لكونه حكماً وإقتضاء مطلق الحكم تصوّر المحكوم عليه في الجملة ، فالسالبة تساوى الموجبة من جهة الحكم في استدعاء وجود الموضوع وإنما الفرق بينهما بزيادة الإقتضاء في الإيجاب ، إما لأن مضمونه الإخبار عن ثبوت أمر آخر وهو النسرد للعنوان فهو يستلزم ثبوت ذلك الفرد في الخارج ليثبت له المحمول فيه ، وإطلاق الموضوع غالباً منصرف إلى هذا الفرد دون العنوان لما اشتهر بينهم من أن المراد بالموضوع الأفراد وإن اطلق نادراً على الموضوع في الذكر أعنى العنوان . وإما لأن إيجاب الشيء من حيث أنه إيجاب للمعدوم محال بل لا بد من وجود الموضوع ولونفس العنوان لقطع النظر عن اقتضاء العنوان الإيجابي ثبوت فرد له للمساعدة الفرعية ، وأما السلب فلكون مؤداه سلب شئ عن آخر لا يستلزم ثبوت فرد للعنوان ولا وجود الموضوع ولونفس العنوان . فقولهم : « موضوع الموجبة أخص من موضوع السالبة » معناه أنه مع قطع النظر عن المساواة بينهما في استدعاء وجود الموضوع من حيث اشتراكهما في الحكم يكون لخصوص الإيجاب اقتضاء آخر لوجوده لا يكون ذلك في السلب .

قيل : السلب كالإيجاب في اقتضاء وجوده في المحصورات من جهة عقد الوضع لأنه بمنزلة حكم إيجابي فإن قولنا : « ليس كل أ ب » يقتضى ثبوت العنوان أعنى الأفراد الواقعية وهو المعنى بعقد الوضع بخلاف الشخصيات والطبيعات

قلنا : عقد الوضع وإن كان بمنزلة الإيجاب إلا أن صدق الحكم على ما يثبت له الألف بسلب الباء عنه لا يقتضى وجود ما يثبت له الألف على تقدير عدمه لصدق هذا الحكم .

وللقائل أن يقول : « ما ادّعت ان صدق الحكم بسلب الباء يقتضى وجود الموضوع بل ان عقد الوضع يقتضى وجوده وان كان الحكم السلبى المذكور فى القضية لا ينافى معدومية » .

٣

ثم اقتضاء السلب وجود الموضوع كالإيجاب وإن كان ظاهرا لكن الشيخ نبه عليه بأن يطلق الحكم على شيء يستلزم الإشارة إليه ، والإشارة يستلزم وجود المشار اليه وإليه أشار بقوله : « لَأَنَّ قَوْلَنَا : « هُوَ » يَتَضَمَّنُ إِشَارَةً وَإِلَى الْمَعْدُومِ الَّذِي لَا صُورَةَ لَهُ يُوجِّهُ مِنَ الْوُجُوهِ فِي الدَّهْنِ مُحَالٌ » ، لفظة « هو » كناية عن الموضوع وكان المراد به الضمير الذى فى قولنا : « ا هو ب » .

٩ قيل : ذكر « هو » أو إصغار معناها فى النفس غير لازم فى الحكم والتلازم نفس الرابطة وهى ليست معنى هو بعينها ولا فيها إشارة وذكر « هو » ونحوه على سبيل الاستعارة .

قلنا : المراد صحة ذكره فى كل خبر وإن لم يكن لازما ، وبذلك يتم الكلام على أن المدعى ، بديهى وما يذكر للدلالة عليه بيّنة فلا وقع للمناقشة عليه . ولا يبعد ان يكون « هو » إشارة إلى الرابطة وتضمينها للإشارة لاقتضاءها ارتباط أحد الأمرين بالآخر وهو لا يتصور بدون توجه العقل إليهما . ثم ما فى الحكم الإيجابى من زيادة الاقتضاء أى إقتضائه ثبوت الموضوع للفرعية والفرد للعنوان إنما يختص بالصّادق كما يدلّ عليه قوله : « فكيف يوجب على المعدوم شيء » الخ فإنه الذى يقتضى وجود الموضوع ضرورة ولا يقع فيه الإخبار عن المعدوم المطلق إذ مالا وجود له بوجه لا يكون له حال أو صفة حتى يمكن إثباته له بل لا بدّ له من فرد موجود ليثبت له المحمول ويصحّ الحكم بمطابقة الخبر للواقع ، ولا يجرى ذلك فى الكاذب إذ لم يثبت فيه شيء لآخر حتى يقتضى ثبوت المثبت له وتحقق الفرد للعنوان فهو يشارك السلبى بقسميه فى كون الاقتضاء المجرد نفس الحكم دون امر آخر ، وحينئذ يظهر وجه تفرقة الشيخ بين الإيجاب والسلب والفصل بينهما حيث نفي الإخبار الإيجابى عن المعدوم المطلق راسا وأثبت له السلبى ووجّهه ، بما وجهه مع أن التلازم لو كان المطلوب مطلق الإخبار كما جرى عليه الجماعة إجراء الكلام على نهج واحد أبا النفي

٢١

رأساً أو الإثبات والتوجيه ، فإن رجع الأخير إلى الأول إذ حاصله أنه لم يقع الإخبار عن
المعدوم المطلق بل عن الموجود في الذهن إذ فصله مبنى على فرضه الكلام فيما هو الأصل
والعمدة أعني صادق الحكم وعدم اعتداده بماعليه الجماعة ومع ذلك يعلم منه حال الكاذب
أيضاً لأن ما ذكره في السلبى الصادق جاز في الكاذب بقسميه بل في الإيجابى الصادق
أيضاً فيعلم فيه الجواب بوجهين ، ولو كان يقتضى على بيان مطلق الحكم ويجرى فيه ما ذكره
في الحكم السلبى من التوجيه لم يظهر للإيجابى الصادق جوابان .

ويمكن أن يكون كلامه مفروضاً في الأعم مع ملاحظة ما هو الأصل أو أحد الفردين
في التفرقة أو مراعات بادی النظر في الإخبار السلبى ، فإن دقيق النظر وإن اقتضى امتناع
مطلق الإخبار عن المعدوم المطلق إلا أنه لما كان في بادی النظر يترأى صحة الإخبار السلبى
عنه دفعه ووجهه بما ذكره ، ولما لم يكن هذا الترائى في الإيجابى أحال الحكم فيه إلى
الظهور ، على أنه لو كان كلامه في المطلق وتساوى عنده فرداه في الحكم لم يبعد مثل هذا
الفصل من مساحاته .

وبما ذكرناه من أن كلام الشيخ في صادق الحكم لا في مطلقه يندفع عنه ما أورد
عليه المحقق الدوانى بأنه لا فرق بين الإيجاب والسلب في امتناع الإخبار بهما عن المعدوم
المطلق إنما الفرق بينهما في أن صدق الإيجابى بنا في كون الموضوع معدوماً مطلقاً بخلاف
صدق السلب ، والكلام في نفس الإخبار صادقاً كان أو كاذباً فلا فائدة في الفصل بينهما .
ثم المورد جعل التفصيص في أن يقال : المراد بالإخبار التصديق والتصديق الإيجابى
على المعدوم أظهر إستحالة لأن استدعاء صدق الإيجاب وجود الموضوع ضرورى فلا
يتأتى من أحد هذا التصديق بخلاف التصديق السلبى فإنه قد يتوهم جوازه بناء على صدق
السلب بانتفاء الموضوع ولذا فرق بينهما .

واعترض عليه بأن كلامهم ليس في التصديق بل في مطلق الخبر لكفايته ولو كان
فيه أيضاً فاستحالته في الإيجاب للوجه الذى ذكره بعيد .

ولا يخفى أن مراد المحقق أن الخبر أعم من التصديق لتناوله كل محتمل للصدق

والكذب وإن لم يكن فيه إذعان كالصّادر عن العاقل والمجنون وأمثالهما واختصاص
التّصديق بما فيه قصد وإذعان يتحقّق النسبة الثبوتية بين الموضوع والمحمول وإن
لم يطابق الواقع وبهذا يمتاز عن الخبر الصّادق، فما ليس فيه إذعان لا يتميز موجهه عن سالبه
لعدم ثبوت وإثبات في الموجب فيكون كالتّسالب . وأمّا فيه التّصديق والإذعان فوجهه
يقتضي ثبوت الموضوع ضرورة وأمّا السالب فربما توهم عدم اقتضائه ذلك . والشيخ
لما أراد الثاني فرّق بينهما والاعتراض المذكور مردود بأنّه إذا جاز تخصّص الخبر بالصّادق
كما ارتكبه المعارض فأى مانع من تخصّصه بالتّصديق الذي في مرتبته من الخصوصية ،
أو النسبة بينهما بالعموم من وجه إذ التّصديق قد لا يطابق الواقع أمّا والمطابق له قد لا يكون
تصديقاً كالصّادر عن السّاهي ومثله هذا .

وبعضهم أجاب عن الإيراد المذكور أولاً بعدم دلالة في العبارة على صحّة الحكم
بالسّلب لأنّه أشار أولاً إلى إمتناع الإخبار بالإيجاب ثمّ نبّه على أنّ الذي يترأى من الإخبار
بالسّلب ليس إخباراً عن المعدوم المطلق . وثانياً بأنّ حكم المورد بعدم الفرق لغفلته عن
الفراق بين المفهوم وما صدق عليه ، وكون المخبر عنه هو الثاني دون الأوّل وإنّ الموضوع
يراد به الثاني غالباً على ما اشتهر من أنّ المراد بالموضوع الأفراد . نعم قد يراد به الموضوع
في الذّكر أعنى العنوان ، وظاهر أنّ صحّة الإيجاب الذي مضمونه الإخبار عن ثبوت أمر
لفرد العنوان يستلزم ثبوت ذلك الفرد وصحّة السّلب الذي مودّاه عدم أمر لفرد العنوان
لا يستلزم ثبوت ذلك الفرد إذ عند عدمه يصحّ ذلك ، ففي الحكم الإيجابي يلزم ثبوت ذلك
الفرد الذي هو الموضوع وفي السلبي لا يلزم ذلك وإن اشتركا في اقتضاء العنوان ثبوتاً وعدمًا
فالمورد لما حمل المخبر عنه على العنوان دون فردّه أورد ما أورد .

ويرد على ما ذكره أولاً بأن المورد لم يرد أنّ الشيخ حكم بصحّة الحكم على المعدوم
المطلق بالسّلب حتّى يرد ما أوردّه بل مراده أنّه لا فرق بين الإيجاب والسّلب في نفس
الحكم وإنما الفرق بينهما في صدقه والكلام هنا في نفس الحكم ، فالتفرقة بينهما بنى الأوّل
رأساً وإثبات الثاني مع التوجيه لا وجه له بل كان التّلازم إجراء الكلام فيهما على نحو واحد .

فان كان مراد المجيب انّ السلب لما كان يترأى في صحّة الاخبار به عن المعدوم المطلق كما هو ظاهر قوله : « انّ الذي يترأى » الخ دون الإيجاب فلذا تعرّض التوجيه فيه دونه ، ففيه انّ هذا الترائى إن كان باعتبار الحكم الكاذب فالأمر مشترك فيهما وإن كان باعتبار أمر آخر فلا بدّ من بيانه وبيان عدم جريانه في الإيجابى ، وإن كان مراده انّ السلب يتوهم فيه صحّة التصديق على المعدوم المطلق بخلاف الإيجاب ، ففيه انّ هذا ما ذكره المحقق من التفتي وقد ردّه هذا المجيب . وعلى ما ذكره ثانيا بأنّ مبناه على فرض الكلام في مطلق الحكم وتعليل التفرقة بما ذكرناه من زيادة الإقتضاء في الإيجاب . وفيه ما عرفت من أنّ هذا الفرق إنّما ينفع في صدق الحكم لافي نفسه وقد ذكر المورد انّ الكلام في نفسه لافي صدقه ولم يتعرّض المجيب لذلك .

ثمّ قيل انّ قول الشيخ : « والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب » منقوض بنفسه إذ مرجعه إلى انّ المعدوم المطلق يخبر عنه بعدم الاخبار وهو كلام موجب وإن لم يكن ظاهره موجبا ، وحينئذ يلزم فيه التناقض إذ ما يفيد من عدم الاخبار عنه يناقض ما فيه من وقوعه وهو كشبهة المجهول المطلق ، وهى انّ قولهم : « المجهول المطلق لا يخبر عنه » يناقض نفسه لانه وقع فيه الاخبار بعدم الاخبار عنه .

فجوابه كجوابها بعينه ، ومن أجوبتها انّ هذا القول قضية صادقة لا ينتقض بنفسها إذ الموضوع فيها مفهوم هو عنوان لما لا يعلم بوجه أعنى افراد المجهول المطلق أو طبيعته . وهذا المفهوم لكونه متصوّرا بوجه ما من أفراد المعلوم وليس فردا لنفسه ، فعنى القضية انّ مفهوم المجهول المطلق المعلوم بوجه محكوم عليه بعدم الاخبار عن أفراد أو طبيعته الغير المعلومه . فتعلّق الاخبار أى المفهوم العنوانى من أفراد المعلوم فليس مجهولا مطلقا ومتعلّق عدمه والمجهول مطلقا . أعنى أفراد أو طبيعته لم يقع عنه الاخبار فلا يكون مخبرا عنه . ففى هذه القضية لم يقع الاخبار عن أفراد المجهول المطلق كما فى القضايا المتعارفة إذ لا أفراد له فى الخارج والذّهن ، ولا عن طبيعته كما فى الطبيعيات إذ لا طبيعة له بل إنّما وقع الاخبار عن عنوانها بعدم الاخبار عنها .

فحاصل الإشكال والجواب أنه حكم فيها بالإخبار عن عدم الإخبار عن المجهول المطلق والإخبار وعدمه متناقضان فتعلقهما بموضوع واحد محال . فلا يجوز أن يكون المجهول المطلق باعتبار واحد موضوعا لهما فلا بد من اختلاف موضوعهما ليرتفع شرط التناقض أعني وحدة الموضوع . فنقول الاختلاف حاصل إذ مفهوم المجهول المطلق من حيث كونه متصّورا وفردا للمعلوم موضوع للحكم بالإخبار ، ومن حيث كونه عنوانا للأفراد والطبيعة الغير المعلومة موضوع لعدمه فهو باعتبارين متغايرين أعني المفهومية والعنوانية متعلق للمتناقضين كما أنه بالإعتبارين متعلق بالمعلومية والمجهولية المطلقة لأنه من حيث مفهومه معلوم ومن حيث أفراداه وطبيعته مجهول مطلق . وإذا عرفت ذلك فلا يخفى عليك اجراءه في المبحث لأنه لا يوجب تغييرا سوى تبديل أحد اللفظين بالآخر .

ثم قد أجاب بعضهم عن الشبهة بأنّ قولنا : « المعدوم المطلق لا يخبر عنه » بالإيجاب كلام موجب صادق لا ينتقض بنفسه إذ لم يقع فيه الخبر عن أفراد المعدوم المطلق كما في القضايا المتعارفة إذ لأفراد له خارجا وذهنا ولا عن طبيعته كما في الطبيعية إذ لا طبيعة له ، بل حكم فيه على عنوان لا مرباطل الذات وهذا العنوان من أفراد الموجود وليس فردا لنفسه ولكن يحمل على نفسه بالحمل الذاتى فهو من حيث كونه موجودا يوجب صحة الخبر عنه ومن حيث أنه عنوان المعدوم المطلق وقع الإخبار عنه بعدم الإخبار عنه ، فإذا في هذا الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث وقوعه مخبرا عنه اعتباران متناقضان في الصّدق على شيء لكنهما اجتماعا فيه بوجود آخر فإنّ الموجود والمعدوم متناقضان في الصّدق بشرط وحدة الموضوع ، وأمّا إذ أريد بأحدهما المفهوم وبالأخر الموضوع فلا تناقض بينهما ، ففهوم المعدوم المطلق يجوز أن يكون موضوعا للموجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد للموجود المطلق لاختلاف الحملين ، وهذا الخبر وفي هذا الحكم أيضا اعتباران متناقضان ولكن اجتماعا لا من جهة التناقض فإنّ صحة الحكم بعدم الإخبار بصحة الإخبار بعدم الإخبار إنّما هي لأجل أنّ الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق فهو بعينه فرد للموجود . وما يقال : « إنّ المعدوم المطلق لا وجود له » معناه أنّ ما صدق عليه هذا العنوان لا وجود

له ولاينا في ذلك كون العنوان موجودا فكما ان موجودية الموضوع هيها بعينه موجودية
العدم فكذا ثبوت الخبر عنه إنما يكون بنفي ثبوت الخبر عنه « انتهى . ولا يخفى ما في بعض
فقراته من الإختلال وعدم استنباط معنى محصل منه وارجاعه إلى ما ذكرناه يتوقف على
تكلفات . ثم للشبهة أجوبة أخرى أورد أكثرها شارح المطالع .

ثم الشيخ بعد ما ذكر ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب والسلب مع دعوى
الضرورة أو بدونها أراد ان يثبت الأول بالدليل أو اليقينة إذ بعد ما أثبت من حيث ان الحكم
يقضى الإشارة إلى الموضوع أراد أن يثبت من حيث أن نسبة الإيجاب لا يتحقق بين المعدوم
وغيره ولا يمكن إذعان بالنسبة فقال :

فَكَيْفَ يُوجِبُ عَلَيَّ الْمَعْدُومَ شَيْءٌ وَالْحَالُ أَنْ مَعْنَى قَوْلِنَا : « أَنْ

الْمَعْدُومَ كَذَا » مَعْنَاهُ ، أَحَدُ الْمَعْنَيْنِ مَكْرَرٌ زَائِدٌ : « إِنَّ وَصْفَ كَذَا وَهُوَ الْمَحْمُولُ
ليكون الإضافة بيانية أو مبدئية ليكون لامية والقول بتعيين الأول أو صدق المشتق قد

لا يقتضى قيام المبدء وثبوته للموضوع كفاي : « زيد جدّار » لا يخفى ضعفه لو ابطال انتزاع مبدء

من كل شيء وثبوته للموضوع فان الجدارية في المثال المذكور منتزع من الجدار وثابت
لزيد حاصِلٌ لِلْمَعْدُومِ » وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْحَاصِلِ وَالْمَوْجُودِ فَيَكُونُ كَأَنَّا

قُلْنَا : « إِنَّ هَذَا الْوَصْفَ مَوْجُودٌ لِلْمَعْدُومِ » وموجودية الشيء للمعدوم المطلق

بيّن الفساد . وحاصله أن معنى إيجاب الشيء على المعدوم المطلق حصوله له والحصول
بمعنى ان هذا الوصف موجود له ، والضرورة قاضية بعدم امكان وجوده له .

قيل : الوجود مشترك لفظي بين الرابطي والنفسى كما صرح الشيخ في بعض كتبه ،

وعلى هذا فأى فساد في الوصف له بأحد المعنيين للذى لا يكون موجودا بالمعنى الآخر ،
وعلى تقدير عدم الاشتراك أيضا فهما نوعان متباينان ، وحينئذ لا محذور في الموجودية

المذكورة وفي القول الذى ذكر ان الحكم الإيجابى بمعناه أعنى قولنا : « المعدوم كذا » ولو
فرض تضمّنه محذورا فلا شكّ في كونه أخفى من أصل الحكم .

ولو قيل : مراده ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وما ذكره من كون

الإيجاب على المعدوم بمعنى حصول الوصف ووجوده له بيان لكون الإيجاب هو إثبات شيء لآخر حتى تظهر الفرعية .

ف نقول : إن هذا بعيد إذ حينئذ لا حاجة إلى بيان عدم الفرق بين الحاصل والموجود ، ولا وجه للاكتفاء بمجرد أنه يكون كأننا قلنا : « إن هذا الوصف موجود للمعدوم » بل كان ينبغي أن يقال : « وثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له » ولا وجه لعدم التعرض له مع أنه العمد في المقام على أن ملاحظة التقرير الأخير يدل على أن المراد ليس هذا ، انتهى .

وانت تعلم أن الشيخ ذكر أن الإيجاب على المعدوم بمعنى وجود وصف له وأحال بطلان ذلك إلى ما هو المشهور بينهم من القاعدة الفرعية وما كان له حاجة إلى التصريح بها بعد اشتهاها عند كل محصل ، وما ذكره من العلاوة غير ممكن كما يأتي . ثم لا ريب في أنه جعل المحذور وجودية الوصف للمعدوم ونسلم أنه الوجود الرابطي له ولكن لا شك أن معناه ثبوته له والفساد فيه لإيجابه ثبوت الشيء لغير الموجود وهو باطل بالقاعدة الفرعية المعروفة بينهم . وما ذكره من أنه أخفى من أصل الحكم ففيه أنه لو سلم لم يضر في مقام التنبيه إذ ربما كان أقرب إلى إذعان بعض الأذهان وإن لم يكن كذاك بالنسبة إلى الكل .

بَلْ نَقُولُ توضيح وتفصيل لما سبق أو إضراب عن قوله : « لافرق بين الموجود والحاصل » لإمكان منعه والقول بأن الحصول والثبوت أعم من الوجود وإن كان خلاف الضرورة إنه لا يخلو ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه .
إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا حَاصِلًا لِمَعْدُومٍ وَإِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ مَوْجُودًا حَاصِلًا لَهُ ، فَإِنْ كَانَ مَوْجُودًا حَاصِلًا لِمَعْدُومٍ فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِي نَفْسِهِ مَوْجُودًا أَوْ مَعْدُومًا وهذه أقسام ثلاثة : أحدها أن يكون المحمول على المعدوم موجودا له وفي نفسه . وثانيها أن يكون موجودا له لافي نفسه . وثالثها أن يكون موجودا له ولا في نفسه .

فَإِنْ كَانَ مَوْجُودًا فَيَكُونُ لِلْمَعْدُومِ صِفَةٌ مَوْجُودَةٌ وَإِذَا كَانَتْ
الصِّفَةُ مَوْجُودَةً فَالْمَوْصُوفُ بِهَا مَوْجُودٌ لَامُحَالَةٍ فَالْمَعْدُومُ مَوْجُودٌ

وَهَذَا مُحَالٌ هَذَا إِبْطَالٌ لِلشَّيْءِ الْأَوَّلِ ، حَاصِلُهُ أَنَّهُ إِذَا كَانَتِ الصِّفَةُ مَوْجُودَةً لِلْمَعْدُومِ
وَفِي نَفْسِهَا انْعَقَدَ قِيَاسٌ هَكَذَا : « الْمَعْدُومُ لَهُ صِفَةٌ مَوْجُودَةٌ فِي نَفْسِهَا » وَ« كَلِمَا لَهُ صِفَةٌ
مَوْجُودَةٌ فَهُوَ مَوْجُودٌ » فَيَنْتِجُ « الْمَعْدُومُ مَوْجُودٌ » ، وَالصَّغَرَى ثَابِتَةٌ بِالْفَرَضِ وَالْكَبْرَى
بِالضَّرُورَةِ فَيَصِحُّ النَّتِيجَةُ مَعَ اسْتِزَامِهَا التَّنَاقُضَ .

وَإِنْ كَانَتْ الصِّفَةُ مَعْدُومَةً فَكَيْفَ يَكُونُ الْمَعْدُومُ فِي نَفْسِهِ
مَوْجُودًا لِشَيْءٍ ، فَإِنَّ مَا لَا يَكُونُ مَوْجُودًا فِي نَفْسِهِ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ
مَوْجُودًا لِشَيْءٍ ، نَعَمْ قَدْ يَكُونُ الشَّيْءُ مَوْجُودًا فِي نَفْسِهِ وَلَا يَكُونُ مَوْجُودًا

لِشَيْءٍ آخَرَ وَهَذَا إِبْطَالٌ لِلثَّانِي وَحَاصِلُهُ أَنَّ الصِّفَةَ لَوْ لَمْ يَكُنْ مَوْجُودَةً فِي نَفْسِهَا لَمْ يُمْكِنْ
ثَبُوتُهَا لِغَيْرِهَا إِذْ مَا لَا تَحَقُّقَ لَهُ أَصْلًا لَا يُمْكِنْ انْتِسَابُهُ إِلَى شَيْءٍ . وَقَوْلُهُ : « فَإِنْ مَا لَا يَكُونُ
مَوْجُودًا » الْخِ تَنْبِيهُ عَلَى قَوْلِهِ : « فَكَيْفَ يَكُونُ الْمَعْدُومُ فِي نَفْسِهِ » الْخِ بِعِبَارَةٍ أَظْهَرَ إِذْ مَا لَا يَكُونُ
مَوْجُودًا أَظْهَرَ مِنَ الْمَعْدُومِ فِي الْمَقَامِ فَالْإِيرَادُ بِلِزُومِ الْمَصَادِرَةِ لِاتِّحَادِ الْقَوْلَيْنِ لِأَوْقَعٍ لَهُ .

قِيلَ : الْمَدْعَى هُنَا لِزُومِ الْوُجُودِ لِلْمَوْضُوعِ فِي الْحُكْمِ الْإِيجَابِيِّ ، فَالِإِسْتِدْلَالُ عَلَيْهِ
بِلِزُومِ الْوُجُودِ لِلْمَحْمُولِ غَيْرُ مُنَاسِبٍ إِذْ كَوْنُ ثَبُوتِ الشَّيْءِ لآخر مقتضيا لثبوت المثبت له
أَجْلَى مِنْ كَوْنِهِ مَقْتَضِيًا لثبوت المثبت فكيف يستدلّ أُوَيْبَتُهُ بِهِ عَلَيْهِ ، عَلَى أَنَّ الظَّاهِرَ
عَدَمُ لِزُومِ الْوُجُودِ لِلْمَحْمُولِ وَكُفَايَةُ صَحَّةِ انْتِزَاعِهِ مِنَ الْمَوْضُوعِ بِالضَّرُورَةِ أَوْ الْبَرْهَانِ
إِذْ لِزُومُهُ فِي طَرَفِ الْإِتِّصَافِ بَاطِلٌ لِأَنَّ فِي الْإِتِّصَافَاتِ الْخَارِجِيَةِ مِثْلَ الْإِضَافَاتِ وَنَحْوِهَا
لَوْ جَبَّ ثَبُوتُ الْمَحْمُولِ فِي الْخَارِجِ لَزِمَ التَّسْلُسُ ، وَمَا ذَكَرُوهُ فِي دَفْعِهِ ضَعِيفٌ وَفِي أَيْ
ظَرْفٍ أَيْضًا بَاطِلٌ إِذْ لَا مَدْخَلَ لِاتِّصَافِ زَيْدٍ بِالْعَمَى فِي الْخَارِجِ لِوُجُودِهِ فِي ذَهْنِ عَمْرٍو أَوْ
فِي الْمَبَادِي الْعَالِيَةِ إِذْ الْعَمَى الَّتِي فِي ذَهْنِ عَمْرٍو لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ نَفْسُ مَا اتَّصَفَ بِهِ زَيْدٌ
فِي الْخَارِجِ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ اتِّصَافِ زَيْدٍ بِعَيْنِ السَّوَادِ الَّتِي فِي عَمْرٍو بَلْ هُوَ أَفْحَشُ وَلَا شَرْطًا
لِاتِّصَافِ زَيْدٍ بِهَا فِيهِ إِذْ لَا مَعْنَى لِهَذِهِ الشَّرْطِيَّةِ : مَعَ أَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ اشْتِرَاطَهُمْ ثَبُوتَ الْمَحْمُولِ

لانتصاف الموضوع به لا لاشتراط الإنتصاف به ، انتهى .

- ويرد على ما ذكره أولاً ما تقدم من جواز التنبيه على الأجل بالأخفى إذا صار
 ٣ لعلّة ما أظهره على العلاوة ببداهة فقط كلّ حمل على نحو ثبوت من المحمول للموضوع
 وذلك إمّا بأن يكون موجوداً خارجياً قائماً به كما فى مثل «الجسم أسود» أو ذهنياً منتزعا
 منه فى الذّهن فقط كما فى مثل قولنا : « اجتماع النقيضين محال » ، أو موجوداً نفس أمرى
 ٦ منتزعا منه فى الخارج كما فى قولنا : « زيد أعمى » ، أو « ممكن » أو « معلول » و « السّماء
 فوقنا » و « الجسم متناه » ، أو « منقطع » . فإنّ مبادئ هذه المحمولات بل أنفُسها غير
 موجودة فى الخارج مع صدق القضايا فيه . ولا ندعى اقتضاء الحمل فى كلّ ظرف ثبوت
 ٩ المحمول فيه حتى يمنع بهذه الأمثلة . ويقال المسلم اقتضاء الإنتصاف فى ظرف وجود الموضوع
 فيه ضرورة أنّ ثبوت الشّئ للشّئ فى ظرف يقتضى ثبوت المثبت له فيه و أمّا ثبوت
 المحمول فيه فغير لازم كما فى الأمثلة المذكورة بل ندعى اقتضاء وجود المحمول فى الجملة
 ١٢ وهو ثابت فى الأقسام الثلاثة المذكورة فإنّ وجوده فى الأوّل خارجيّ قائم بالموضوع فى
 الخارج ، وفى الثّانى ذهنىّ منتزع عنه فى الذّهن فقط ، وفى الثّالث ذهنى نفس أمرى
 منتزع عنه فى الخارج . فإنّ قولنا : « زيد أعمى » ليس معناه أنّ هنا عمى موجوداً فى الخارج
 ١٥ انتصف به زيد ولا أنّ زيدا متّصف بالعمى الحاصل فى ذهن عمرو ، أو فى المبادئ العالية
 بل معناه أنّ ثبوته لزيد فى الخارج على نحو إذا أدركه العقل يدرك فيه عدم البصر ومنتزعة
 منه انتزاعاً لا يكون بمجرد الجعل والإختراع ، وهذا يكتفى لتصحيح الإنتصاف بالخارج
 ولا يتوقّف على كون المحمول موجوداً خارجياً قائماً بالموضوع . و بالجملة لا يمكن أن لا
 ١٨ يكون للمحمول شىء من التحقّقات الثلاثة ولا بدّ فى كلّ حمل من تحقّق واحد منها فإن
 كان الموضوع موجوداً فى الخارج كان المحمول ثابتاً له فيه إمّا بالمعنى الأوّل أى بالقيام به
 ٢١ أو الثّالث أى بالانتزاع عنه ، والمنتزع وإن لم يكن موجوداً خارجياً متميّزاً عن الموضوع
 إلّا أنّ انتزاعه منه عند ملاحظته بحسب وجوده الخارجى ، وإن كان موجوداً فى الذّهن
 فقط كان المحمول ثابتاً له فيه ، ثمّ الإنتصاف على الأوّل خارجيّ أى يكون الخارج

ظرف الإتصاف فيتحد ظرف الإتصاف وظرف ثبوت المحمول ، وعلى الثاني ذهنيّ
فيتحد الظرفان أيضا ، وعلى الثالث كأول عند المتأخرين فيختلف الظرفان ، وكالثاني
عند الشيخ فيتحدان ، وربما رجّح مختاره بأنّ المتحقق في الخارج أمر واحد من دون
اتصاف شيء لشيء وتلبّسه به في الخارج بل حصول ذلك إنّما هو في العقل والمتحقق
في الخارج إنّما هو المنشأ لذلك .

وبما ذكر ظهر اتحاد الظرفين عند الشيخ مطلقا وعند المتأخرين . وإن اختلفا
في الثالث إلّا أنّه لا يرد قول المورد إذ ظهر أنّ اتصاف زيد بالعمى في الخارج الخ إذ
مصحّح هذا الإتصاف ليس وجوده في ذهن عمرو أو في المدارك العالية ، بل ما تقدّم من
كون وجود زيد في الخارج على نحو إذا أدركه العقل ينتزع عدم البصر وهذا النحو من
الثبوت للمحمول يكفي لكون الإتصاف خارجيا .

ويمكن أن يقال : اللازم في المحمول من الوجود في ظرف الإتصاف أعمّ من
الوجود بالذات وبالعرض ، ولا يلزم كونه موجودا بالذات إذ ثبوت شيء لشيء يقتضي
ثبوت المثبت له بالذات في ظرف الإتصاف وثبوت المثبت فيه بالذات أو بالعرض ،
فإنّ المستحيل موجوديّة الشيء لغيره مع عدم موجوديّةه في نفسه بالمعنيين ، ولا ريب
في أنّ العمى بل الأعمى وإن لم يكن موجودا في الخارج حقيقة وبالذات إلّا أنّه موجود
فيه بالعرض لاتّحاده مع زيد فإنّ كلّ موجود ذاتياته موجودة بوجوده بالذات
وعرضياته بالعرض فاتّحاده مع الأولى اتحاد بالذات ومع الثانية اتحاد بالعرض
ومطلق الاتّحاد يكفي صحّة الحمل كما ذكرناه .

وبذلك يظهر أنّ ما قيل أنّ المحمول متّحد مع الموضوع في الخارج فوجود أحدهما
يستلزم وجود الآخر مردود لو أريد بوجود الآخر وجوده بالذات ومسلّم لو أريد به الأعمّ .
قيل : الإتصاف في الخارج نسبة ، فلو اقتضى وجود الموصوف فيه لاقتضى وجود
الصفة فيه أيضا لأنّ كليهما ظرف النسبة .

قلنا : إنّ جعل قوله : « في الخارج » ظرفا لوجود الاتصاف ، فالإتصاف ،

نسبة لا وجود لها فيه ولو فرض وجوده فيه كان مستلزما لوجود ظرفيه فيه لكن لا كلام فيه ، وان جعل ظرفا لنفس الإتيصاف فالإتيصاف في الخارج بهذا المعنى إنما يستدعي وجود الموصوف فيه دون الصفة ، إذ الإتيصاف أعم من أن يكون بانضمام الصفة إلى الموصوف كما في اتصاف الجسم بالبياض أو يكون الموصوف في نحو من أنحاء الوجود بحيث لولا حظه العقل صح أن ينتزع منه تلك الصفة كما في اتصاف زيد بالعمى والإتيصاف في الخارج بأي معنى أخذ يستلزم وجود الموصوف فيه إذ ما لم يكن الشيء موجودا فيه لم يصح انضمام وصف إليه ولا كونه في الخارج بحيث يصح منه انتزاع الوصف ولا يستلزم وجود الصفة فيه إذ العقل قد ينتزع من الموجود الخارجي أمورا إضافية أو سلبية لا تحقق لها في الخارج ويصفه بها وصفا صادقا مطابقا للواقع .

وبما ذكر يظهر اندفاع ما ذكره المورد من لزوم التسلسل في بعض الإتيصافات الخارجية على تقدير اتحاد الظرفين لما عرفت من أنها عند الشيخ ليست خارجية بل ذهنية كوجود المحمول فهو موجود ذهني منتزع نفس أمرى وليس موجودا في الخارج حتى يلزم التسلسل ، وعند غيره وإن كانت خارجية إلا أنه لا يقول بموجودية المحمول في الخارج بل يكتفي في الإتيصاف الخارجي بانتزاع الصفة من الموصوف في الخارج وإن لم يكن موجودة بنفسها قائمة به فلا يلزم التسلسل على أن هذا الإيراد في نفسه ضعيف كما يأتي تحقيقه . فعلى هذا فراد الشيخ أن ما لا يكون موجودا في نفسه أصلا أي لا بوجود خارجي ولا ذهني يمتنع أن يكون موجودا لشيء وهو حق إذ المعدوم المطلق لا يخبر به أصلا . وحاصل كلامه أن إيجاب شيء وحمله على المعدوم المطلق لا يصح أصلا إذ المحمول لا يمكن أن يكون عين الموضوع فيكون غيره فالمحمول على المعدوم إما يكون موجودا له في الخارج أو الذهن أو لا يكون موجود له ، فعلى الأولين يكون للمحمول نحو من الوجود في نفسه ، فلا بد أن يكون الموضوع أيضا كذلك لاستحالة ثبوت صفة موجودة للمعدوم المطلق وعلى الأخير لا معنى للحمل والانتساب .

فَأَمَّا إِنْ لَمْ تَكُنِ الصِّفَةُ مَوْجُودَةً لِلْمَعْدُومِ فَهِيَ نَفْيُ الصِّفَةِ

عَنِ الْمَعْدُومِ فَإِنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ هَذَا فَهُوَ النَّفْسُ لِلصِّفَةِ عَنِ الْمَعْدُومِ
 فَإِذَا نَفَيْتُمَا الصِّفَةَ عَنِ الْمَعْدُومِ كَانَ مُقَابِلَ هَذَا فَكَمَا أَنَّ وَجُودَ الصِّفَةِ لَهُ
 هَذَا كُلُّهُ بَاطِلٌ هَذَا إِبْطَالُ لِلثَّلَاثِ ، وَحَاصِلُهُ أَنَّ الصِّفَةَ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَوْجُودَةً لِلْمَعْدُومِ
 كَانَ حَمْلُهَا عَلَيْهِ بِنَفْيِهَا عَنْهُ لَا بِإِجَابِهَا لَهُ وَإِلَّا كَانَ النَّفْيُ مُقَابِلًا لَهُ فَيَكُونُ الصِّفَةُ مَوْجُودَةً لَهُ
 وَهُوَ خِلَافُ الْفَرْضِ ، فَمَعَ عَدَمِ مَوْجُودِيَّتِهَا لَهُ لَا يُمْكِنُ الْحَمْلُ بِالْإِجَابِ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ .
 وَإِنَّمَا نَقُولُ : إِنْ لَنَا عِلْمًا بِالْمَعْدُومِ فَإِلَّا أَنَّ الْمَعْنَى إِذَا تُصَوِّرَ فِي النَّفْسِ
 فَيَقْطَعُ وَلَمْ يُشَرِّفْ فِيهِ إِلَى خَارِجٍ كَانَ الْمَعْلُومُ نَفْسًا مِمَّا فِي النَّفْسِ
 فَيَقْطَعُ وَالتَّصَدِيقُ الْوَاقِعُ بَيْنَ الْمُتَصَوِّرِ مِنْ جُزْئِيَّتِهِ أَى جُزْئِ الْمَعْلُومِ هُوَ
 أَنَّهُ جَائِزٌ فِي طَبَاعِ هَذَا الْمَعْدُومِ وَقُوعٌ نِسْبَةً لَهُ مَعْقُولَةٌ إِلَى خَارِجٍ
 وَفِي الْوَقْتِ أَى وَقْتُ عَدَمِهِ فَإِلَّا نِسْبَةً لَهُ وَلَا مَعْلُومٌ غَيْرُهُ أَى غَيْرَ هَذَا
 الْمُتَصَوِّرِ فِي النَّفْسِ .

هذا الكلام يحتمل محملين :

أحدهما ، أن يكون إشارة إلى دفع سؤال ربِّها يورد على قوله : « فإذا كانت الصِّفَةُ
 مَوْجُودَةً كَانَ الْمَوْصُوفُ بِهَا مَوْجُودًا » وهو منع الملازمة إن أريد بالموجود الموجود في الخارج
 إذ الموجود في الذَّهْنِ يَتَّصِفُ بِالصِّفَةِ الْمَوْجُودَةِ ، وَمَنْعُ بَطْلَانِ اللَّازِمِ إِنْ أُرِيدَ بِهِ الْأَعْمَ
 لَكُونِ الْمَعْدُومِ مَوْجُودًا فِي الذَّهْنِ . وَمَحْصَلُ الدَّفْعِ إِثْبَاتُ الْمَلَاذِمَةِ الْمَنْعُوعَةِ بِأَنَّا نَقُولُ :
 بِمَعْلُومِيَّةِ الْمَعْدُومِ بِمَعْنَى أَنَّهُ مُتَصَوِّرٌ فِي النَّفْسِ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ إِشَارَةٍ إِلَى وَاقِعٍ ، وَالتَّصَدِيقُ
 الَّذِي فِي الْإِجَابِ بَيْنَ الْمُتَصَوِّرِ مِنْ جُزْئِ الْمَعْلُومِ كَقَوْلِنَا : « الْمَعْدُومُ كَذَا » يَقْتَضِي مَعْلُومًا
 غَيْرَ هَذَا ، وَلَا يَكُنِي فِيهِ مَا نَقُولُ بِهِ إِذِ التَّصَدِيقُ الْوَاقِعُ هُنَا هُوَ أَنَّهُ يَجُوزُ فِي طَبَاعِ هَذَا
 الْمَعْلُومِ أَنْ يَكُونَ لَهُ نِسْبَةٌ إِلَى خَارِجٍ بِالمطابقة وهذا لا يَتَأَنَّى بِدُونِ إِشَارَةٍ إِلَى خَارِجٍ عَنْهُ فَهَذَا
 الْخَارِجُ غَيْرُ الْمُتَصَوِّرِ مَوْجُودٌ فِي الْعَيْنِ أَوِ الذَّهْنِ وَفِي هَذَا الْوَقْتُ الَّذِي فَرَضَ الْمَعْدُومَ مَعْدُومًا
 لَانِسْبَةِ لَهُ إِلَى خَارِجٍ فَلَا مَعْلُومَ غَيْرِهِ الْمُتَصَوِّرُ فَلَا تَصَدِيقَ ، فَكُونُ الْمَعْدُومِ مُتَصَوِّرًا فَقَطْ
 لَا يَكُنِي فِي الْإِخْبَارِ بِالْإِجَابِ إِذَا ثَبِتَ لَهُ صِفَةٌ يَوْجِبُ وَجُودَهُ فِي الْخَارِجِ وَهُوَ بَاطِلٌ وَعَلَى

هذا يكون قوله : « والتّصديق » عطفًا على قوله « وإنّما نقول به » .

- وثانيهما : أن يكون إشارة إلى بيان كيفية تعلّق العلم بالمعدوم الخارجى دون المطلق لقوله : « وقوع نسبة معقولة إلى خارج وفي الوقت فلا نسبة له » و بيان معنى النسبة في القضية التى موضوعها معدوم خارجى و يحكم عليه بالوقوع فى المستقبل . و بيان عدم استلزام العلم بالمعدوم شيئته فى الخارج و ثبوته فيه كما زعمه المعتزلة ونقضها وإن ظهر فيما سبق إلا أنّه أعاد عليه توضيحها ، وتوضيحه أن العلم بالشيء إمّا تصوّر أو تصديق^٦ والأوّل إمّا تصوّر مجرد مفهومه بدون الإشارة إلى الخارج أو معها ، والمعدوم المطلق إنّما يعلم بالوجه الأوّل دون الأخيران . أمّا الثانى فلأنّنا إذا قلنا بمعلومية المعدوم فذلك لأجل أن المعنى إذا تصوّر فى النفس فقط ولم يشر إلى خارج كان المعلوم مجرد ما فى النفس فقط والمعدوم المطلق كذلك فلا يكون معلوما بالوجه الثانى إمّا كونه متصورا فى النفس فلكونه معلوما بهذا العنوان والعلم بالشيء يقتضى وجوده فى الذّهن . وإمّا أنّه لا يشير إلى خارج فلأنّه لو أشار إليه خرج عن المعدومية المطلقة إلى نحو ثبوت له .^{١٢}

- ثمّ المراد بالخارج إمّا ما يحاذى به من الأفراد وبالإشارة إليه اتّحاده معه ليكون المراد أن مفهومه من حيث هو أى مع قطع النظر عن أفراده حاصل فى العقل ومحكوم عليه لأنّه موجود خاصّ وكلّى من الكلّيات و من حيث اتّحاده معها ليس موجودا ولا محكوما عليه ، والليسيّة راجعة فى الحقيقة إلى أفرادها ولا شكّ فى عدم وجودها ، وصحّة الحكم عليها أو مصداقه مطابقة . ومعنى الإشارة إليه مطابقتها له ليكون المراد أن المعدوم المطلق فى نفسه موجود إلا أنّه ليس له مصداق يطابقه فهو متّصف بالوجود المطلق فى نفس الأمر وبالعدم المطلق باعتبار الذّهن وإلى هذا أشار فى التجريد بقوله : « وقد يجتمعان لكن لا باعتبار التقابل » أى قد يجتمع الوجود والعدم المطلقين باعتبار لا يقدح فى تقابلها فإنّ ذات الموضوع فى قولنا : « المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه » متّصف بالعدم^{٢١} المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لأنّه متصوّر فى الذّهن ، وهذا الإجتماع لا يقدح فى تقابلها إذ المتعبّر فى التقابل اجتماع المتقابلين فى محلّ واحد بحسب نفس الأمر وهنا ليس

- كذلك إذ اتصاف الموضوع بالوجود وإن كان بحسبه لكن اتصافه بالعدم بفرض العقل .
- و أما الثالث ، أعني عدم معلوميته بالعلم التصديقي فلأننا إذا حكمنا عليه بشيء حتى يتحقق التصديق كأن « يقول القيمة يقع » فالمراد من هذا التصديق الواقع بين المتصور ٢ من جزئي المعلوم أنه يجوز في طباع هذا المعلوم أعني « القيمة » أن يقع له نسبة إلى الوقوع في الخارج ، وهذه النسبة أيضا معقولة لنا لكن ليست متحققة في الخارج وقت حكمنا هذا حتى يلزم تحقق القيمة أيضا فيه في هذا الوقت ، بل إننا نتعقلها ونحكم بصحة وقوعها في المستقبل وهو لا يقتضي إلا جواز وقوعها فيه لافي هذا الوقت ، فحينئذ لا يتصور من المعدوم المطلق إلا ما في النفس . ثم الحكم إن كان بجواز الوقوع كان صادقا مطلقا وإن كان بالوقوع فإن وقعت القيمة في المستقبل فكالاوّل وإلا كان كاذبا ، فظهر أن المعدوم يجوز أن يعلم من دون أن يكون له ثبوت وشيئية في الخارج وإن معلوميته في النفس فقط وإن الحكم عليه جاز بالنحو المذكور وإن قوله : « وفي الوقت فلا نسبة له ولا يعلم غيره »
- إشارة على المحمل الأوّل إلى نفي القضية التي وقع فيها المعدوم موضوعا مطلقا ، وعلى ١٢ الثاني إلى نفيها فيها حال الحكم دون الاستقبال ، ثم على الثاني كان « الواو » في قوله : « والتصديق » للاستيناف ظاهرا وإن كان في المعنى عطفًا على قوله « إذا تصور » أو تقدير الكلام أن المعنى إذا كان تصوّرًا فكذا وإذا كان تصديقًا فكذا ، والضمير في « جزئيه » راجع ١٥ إلى المعلوم الشامل لجزئي التصديق مع إرادة أحدهما أعني الموضوع من المعلوم الثاني ، ويمكن أن يراد به المعلوم التصديقي أعني المصدق به ليكون المراد أنه يجوز في طباع هذا المعلوم التصديقي أي في ذاته وقوع نسبة له إلى خارج هو مصداقه ومطابقه بمعنى أن له ١٨ في حد ذاته مع قطع النظر عن الخارج أن يقع له نسبة إلى نفس الأمر بالمطابقة وعدمها فيرجع إلى التعريف المشهور للخبر أي ما يحتمل الصدق والكذب وقوله : « في الوقت » الخ أي وفي وقت عدم هذا المعلوم لانسبة له ولا خارج فلا يتعلق به تصديق . ثم بعضهم ٢١ احتمل كما تقدم أن يكون غرض الشيع نفي العلم التصديقي وإثبات التصوري من غير تفصيل فيه وعلى هذا يكون المراد بحصول المعنى في النفس فقط حصوله من غير مقارنة

الحكم معه وتلك المقارنة هى المقصودة بالإشارة إلى الخارج وضعفه ظاهر .

ثم لما ردّ مذهب المعتزلة بالمنع والمناقضة أراد أن يردّه بالنقض أيضا فقال :

٢ وَعِنْدَ الْقَوْمِ الَّذِينَ يَرَوْنَ هَذَا الرَّأْيَ الثَّبُوتَ وَالشَّيْئِيَّةَ لِلْمَعْدُومِ الْخَارِجِ
إِنَّ فِي جُمْلَةٍ مَا يُخْبِرُ عَنْهُ وَيُعْلَمُ أَمْوَرًا لَا شَيْئِيَّةَ لَهَا فِي الْعَدَمِ

كالممتنعات فإنه يصحّ عندهم الإخبار عنها والعلم لها مع اعترافهم بعدم ثبوتها وشيئيتها

٦ وذلك يقتضى اعترافهم بأنّ العلم بالشيء والإخبار عنه لا يستلزم ثبوته وشيئته فلا يصحّ

تمسكهم بهما في ثبوت المعدوم وشيئته . ويمكن أن يكون هذا الرأى إشارة إلى زعمهم أنّ

المعدوم المطلق يصحّ أن يعلم ويخبر عنه بناء على أنّ المعدوم الثابت عندهم معدوم مطلق

٩ إذ المعدوم عندهم أعمّ من المنفى المقابل للثابت والثابت أعمّ من الموجود المقابل للمعدوم ،

فالمعدوم مطلقا يصدق على الثابت أيضا كما يصدق على المنفى . وقوله : « إنّ فى جملة » الخ

إشارة إلى مبنى زعمهم وهو أنّ المعدومات الممتنعة من المعدومات المطلقة التى لاشيئية لها

١٢ ولا ثبوت فى الخارج ومع ذلك يصحّ أن يعلم ويخبر عنها ، فالمعدومات المطلقة الممكنة

الثابتة أولى بذلك ، وعلى هذا يكون قوله : « وإنّما وقع » الخ إشارة إلى إبطال مبنى زعمهم

ولارىب فى أنّ الأوّل أصوب .

١٥ وَمَنْ شَاءَ أَنْ يَقِفَ عَلَى ذَلِكَ أَيُّ عَلَى مَا نَسَبَ إِلَيْهِمْ فَلْيَرْجِعْ إِلَى

مَا هَذَا بِهِ مِنَ الْهَذْيَانِ مِنْ أَقْوَابِلِهِمْ التَّيْسُ لَا يَسْتَحِقُّ الْإِسْتِغَالَ بِهَا

كقولهم : « المعدوم الممكن شيء وثابت » بمعنى أنّ الماهية متقرّرة فى الخارج منفكة عن

١٨ الوجود والممتنع ويسمّونه بالمنفى ليس بشيء وأنّ الثبوت مقابل للنفى وأعمّ من الوجود ،

والعدم أعمّ من النفى فيثبت الواسطة بين الوجود والمعدوم وهو المعدوم الثابت دون

الثابت والمنفى . وإنّما وقع أولئك فيما وقّعوا فيه من القول بثبوت المعدوم

٢١ وشيئته وصحة الإخبار عنه بسبب جهلهم بأنّ الإخبار إنّما يكون عن

مَعَانٍ لَهَا وَجُودٌ فِي النَّفْسِ وَإِنْ كَانَ مَعْدُومَةً يعنى هؤلاء لما أنكروا

الوجود الذّهنى ولم يدروا أنّ الإخبار حقيقة عن الموجود فى الذّهن وكان نحو ثبوت لما

يعلم ويخبر عنه لازما قالوا بثبوت المعدومات وشيئيتها وصحة الإخبار عنها ، وأما الحكماء القائلون به وبكون الإخبار عنه في سعة منه وَيَكُونُ مَعْنَى الإِخْبَارِ عَنْهَا أَى عَنْ المعانى الموجودة في الذهن المعدومة في الخارج انَّ لَهَا نِسْبَةً مَا إِلَى الْأَعْيَانِ أَى إِلَى الخارج في المستقبل أو الماضي كما يظهر من مثاله الآتى ، ولعلَّ التخصيص بالمعدومات الحالية التي يخبر عنها بخبر فيها لكونها أولى بالشيئية على تقدير شيئية المعدومات إذ لها احتمال شيئية في الخارج وإن لم يكن الحالية ، فإذا لم يكن لها شيئية فالمعدوم في الأزمنة الثلاثة أولى بذلك ، أو لمراعات التدرج والترتيب في إثبات عدم الشيئية الخارجية للمعلوم والمخبر عنه فبيّن أولاً عدمها الحالى للمعدومات الحالية وإن كانت لها الشيئية في الجملة إذ الإذعان به أسهل من الإذعان بعدم شيئية المعدومات راسا و بعد تصديق النفس بذلك يسهل عليها التصديق بعدم استلزامهما للشيئية راساً .

ثمّ المراد بـ « الأعيان » كما فسّرناه هو الخارج وهو الظاهر من التخصّص المذكور في كلام الشيخ ومثاله الآتى . وقيل : المراد نفس النسب العقدية المعقولة الممثّلة في لحاظ العقل لا بحسب ماهى معقولة متمثّلة في لحاظه بل بحسب ماهى في حدّ أنفسها حقة في نفس الأمر مع عزل النظر عن خصوص اللّحاظ العقلى سواء كان ذلك بحسب حال الأشياء في الأعيان الخارجية كما الأمر في العقود الخارجية أو في الأذهان كما أمر العقود الذهنية أو في مطلق نفس الأمر كما شأن العقود الحقيقية . وعلى هذا الإصطلاح أيضا جرت لفظة « الأعيان » في فصل أمر العلم من المقالة الثامنة ، انتهى .

ومحصله انّ المراد بـ « الأعيان » هنا هو النسبة العقدية الواقعة بين الموضوع و المحمول بحسب حدّ ذاتها وحقّ مرتبتها سواء كانت في الخارج كما في قولنا « الجسم أبيض » أو في الذهن كما في قولنا « الإنسان كلّى » أو في نفس الامر الشّامل لهما كما في قولنا « الأربعة زوج » و « اجتماع النقيضين » محال . فالمطابقة وعدمها إنّما يكون للمعقول من حيث هو معقول بالنسبة إلى تحقّقه في حدّ ذاته سواء كان في ضمن أحد الوجودين أو كليهما ، وعلى هذا فالمراد انّ معنى الإخبار عن الموجودات الذهنية المعدومة في الخارج هو انّ لها نسبة

إلى ما في نفس الأمر المفسر : « حدّ الذات » المتحقّق في ضمن الخارج أو الذّهن أو كليهما ، وما ذكره وإن كان حقاً ولا وجه لتخصّص متعلّق النسبة بالخارج مع ظهور تناوله لمطلق نفس الأمر إلا أن كلام الشيخ ظاهر في التخصّص لما ذكرناه هذا .

- ٣ ثم المراد بالمعاني الموجودة في النفس المعدومة في الخارج كـ « القيّمة » على ما فرضه إمّا مجرد الموضوعات من القضايا المتعدّدة أو مجموع الجزئين من القضية الواحدة ، فعلى الأوّل يكون المراد أن القضية التي موضوعها تلك المعاني يكون الإخبار فيها عنها بأنّها لخاصة إلى الأعيان أي مطابقة لها ، وحيث اعتبر مطابقة مجرد صورة الموضوع لما في الخارج من دون تعرّض للمخبريّة واعتبار مطابقة النسبة الذّهنيّة المتحقّقة بينه وبين الموضوع لما في الخارج علم منه أن الاعتبار في هذه القضية مطابقة صورة الموضوع لذاته الموجودة في الخارج من دون اعتبار مداخله شيء آخر معه بمعنى أن الموجود فيه مجرد ذاته حتّى يكون الخارج ظرف نفس الإلتصاف دون وجود المحمول أي يكون موجوداً فيه بحيث يصحّ للعقل أن ينتزع المحمول عنه لا أن يكون المحمول موجوداً فيه معه حتّى يتحقّق نسبة خارجيّة يكون الخارج ظرفاً لوجودها ويرجع معنى الإخبار إلى مطابقة النسبتين : وبالجملّة يفيد أن مصداق الحمل ومطابقه في هذه القضية ذات الموضوع فقط . فإنّ المصداق في القضية إمّا ذات الموضوع من غير مداخله أمر آخر موجود معه في الخارج كما في حمل الذّاتيات والعدميّات نحو « زيد إنسان » أو « أعمى » فإنّ المصداق فيها مجرد ذات زيد بالمعنى المذكور من دون مداخله أمر آخر موجود معه ، أو ذاته مع مبدء المحمول مثل « الجسم أبيض » فإنّ المصداق فيه الجسم مع البياض ، أو مع أمر آخر مثل « السّماء فوق الأرض » ولا ريب في أن معنى الإخبار في الأوّل ليس مطابقة النسبة الذّهنيّة للخارجيّة لعدم تحقّقها بل مطابقة الصّورة الذّهنيّة لما هو موجود في الخارج أعني نفس الموضوع . ولذا ترى الشيخ يعبر عن التصديق بأن يحدث في الذّهن نسبة صورة التّأليف إلى الأشياء وأنفسها أي مطابقتها لها من دون تعيين لتلك الأشياء ليعمّ الكلّ ، وعلى هذا فن اعتبر فيه مطابقة النسبة الذّهنيّة أولاً لمطابقتها للنسبة الخارجيّة مطلقاً أراد بالخارجيّة ما يعمّ

كون الخارج ظرف ثبوت الاتصاف أى وجود الموضوع والمحمول ، أو نفسه بالمعنى المذكور ، أو بالمطابقة مطابقتها لها فى القضايا الخارجية ، أو بالخارج نفس الأمر بالمعنى الأعمّ فيعمّ القضايا بأسرها إذ المراد حينئذ أن المعبر فى الخارجيات مطابقة النسبة الذهنية للخارجية وفى الذهنيات مطابقتها للنسبة التى فى غير هذا الذهن أو فيه لكفاية المغايرة الإعتبارية فى المطابقة ، وفى الحقيقتات بمطابقتها للنسبة لما فى نفس الأمر مطلقا ، وعلى الثانى يكون إطلاق اسم المخبر عنه على المعانى إطلاقا لإسم الجزء على الكل ولا يكون القضية مخصوصة بالأول بل يعمّ الثلاثة ووجهه ظاهر .

تنبيه : المستفاد من قوله : « إن معنى الإخبار عن المعانى الموجودة فى الذهن أن لها نسبة إلى الأعيان أى مطابقة لها أن مدلول الخبر هو الصدق وأما الكذب فاحتمال عقلى ، بيان ذلك أن كل كلام لفظى لا ينفك عن ذكر نفسى هو نسبة قائمة بالنفس فإن كان مدلوله مجرد هذه النسبة فإنشاء وإن دلّ على متعلق فى الخارج فخير ، ومدلوله أولا النسبة النفسية وثانيا الخارجية على ما تقرّر عندهم من أن للشئ وجودا فى العين وفى الذهن وفى العبارة والكتابة وكلّ لاحق يدّل على سابقه ، فبالنظر إلى مدلوله الأول بوصف بكونه مدلول النفس ، وبالنظر إلى الثانى يحكم بأن له نسبة إلى الخارج كما ذكره الشيخ ، وبالجملة مدلوله ثانيا ثبوت متعلق له فى الخارج وثبوته يستلزم مطابقتها له ومعنى ذلك أن الصدق مدلوله والكذب احتمال عقلى بناء على أن مفهوم اللفظ وما يحصل منه فى العقل لا يلزم ثبوته فى نفس الأمر .

ثمّ بعد ما قرّر أن الإخبار عن المعانى الذهنية المعدومة معناه أن لها نسبة إلى الأعيان نبّه على ذلك بمثال خبر كان موضوعه معدوما فى الحال موجودا فى الإستقبال وقاس عليه الأمر فى الماضى فقال :

مَثَلًا إِنْ قُلْتَ «إِنَّ الْقِيَامَةَ تَكُونُ» أَى تَوْجِدُفَهِيْمَتِ «الْقِيَامَةُ» وَفَهِيْمَتِ «تَكُونُ» أَى لَفْظَةُ «تَكُونُ» الْمَحْمُولِ عَلَى «الْقِيَامَةِ» وَحَمَلْتُ «تَكُونُ» الَّتِي فِي النَّفْسِ عَلَى «الْقِيَامَةِ» الَّتِي فِي النَّفْسِ بِأَنَّ هَذَا الْمَعْنَى مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ «حَمَلْتُ»

أى حملت « يكون » على « القيامة » بهذا النحو بأن هذا المعنى أعنى « القيامة » إنما يصح
معنى آخر معقول أيضاً وهو معقول وقت مستقبل أن يوصف بمعنى
في ثالث معقول وهو معقول الوجود البارز الأول راجع إلى معنى آخر والثاني
إلى معنى ثالث، وقوله: « معقول » مضاف إلى « وقت » والإضافة إما بيانية بتقدير « من » ،
أولامية ، أو من باب إضافة الصفة إلى الموصوف . وكذا إضافة معقول إلى الوجود ولفظة
« أيضاً » إشارة إلى أن المعنى الآخر معقول كالמושوع فالموشوع معقول أول والوقت المستقبل
معقول ثان والمحمول ثالث وقوله: « أن يوصف » فاعل يصح . والمعنى أن قولنا « القيامة
يكون » معناه أن هذا المعنى المعقول الذى هو القيامة إنما يصح أن يتصف بمعنى ثالث
هو الوجود فى معنى آخر معقول هو الوقت المستقبل ، وليس الآن شىء من المعقولات الثلاث
متحققاً فى الخارج والمتحقق منها مجرد المعنى المعقول وصحة الحكم إنما هو باعتبارها ولولاه
لما أمكن الحكم قطعاً .

وعلى ما ذكر يظهر أن قوله: « فى معنى آخر » متعلق من حيث المعنى بـ « يوصف »
إذا إلتصاف فى المستقبل لا الصحة لأنها فى الحال لكن الظاهر بحسب اللفظ تعلقه بـ « يصح »
وجعل « المعقول الأول » منسوباً لامضافاً و « وقت » منصوباً بنزع الخافض وهو « من »
أو مرفوعاً على البدلية من معقول بعيد . وفى بعض النسخ « فى وقت » وعلى هذا لا بد
أن يجعل « فى » بمعنى « من » ليكون « وقت » بياناً للمعقول ، أو يجعل للمعلوم ظرفية مجازية
للعلم . وقيل أول البارزين راجع إلى هذا المعنى أعنى القيامة ولا يخفى فسادها إذ هذا وإن
يصحح المغايرة بين الظرف والمظروف إلا أنه يفيد كون « القيامة » معقولة فى الإستقبال
لا فى الحال مع أنه معقول فيه أيضاً .

ولما بين معنى الخبر الإستقبالى قاس عليه الماضى وقال وعلى هذا القياس
الأمر فى الماضى . فعنى قولنا : « الطوفان قد كان » أن الطوفان كان متصفاً
بالوجود فى الوقت الماضى وليس الآن من الثلاثة إلا المعنى المعقول .

ثم أشار إلى خلاصة ما ذكره فى الإخبار عن المعدوم بقوله : فتبين أن المخبر

عَنْهُ لِأَبَدٍ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَوْجُوداً وَجُوداً مَا فِي النَّفْسِ وَالْإِخْبَارُ عَظْفٌ

على المخبر عنه بِالْحَقِيقَةِ هُوَ عَنِ الْمَوْجُودِ فِي النَّفْسِ وَبِالْعَرَضِ عَنِ

الْمَوْجُودِ فِي الْخَارِجِ أَى فِيمَا يَكُونُ مَوْجُوداً خَارِجِيًّا إِذْ لَا إِخْبَارَ عَنْهُ فِيمَا لَمْ يَوْجَدْ ٢

فِي الْخَارِجِ . وَلَوْ قِيلَ الْمُرَادُ بِالْخَارِجِ الْخَارِجُ عَنْ خُصُوصٍ نَحْوِ لِحَاطِ الْعَقْلِ كَمَا تَقَدَّمَ لَمْ

يَلْزَمُ التَّقْيِيدُ . ثُمَّ فِي كَوْنِ الْمَخْبَرِ عَنْهُ بِالْحَقِيقَةِ هُوَ الْمَوْجُودُ الذَّهْنِيَّ أَوِ الْخَارِجِيَّ خِلَافَ ٦

وَهَذَا الْخِلَافُ مَتَفَرِّعٌ عَلَى الْخِلَافِ فِي أَنَّ الْمَعْلُومَ بِالذَّاتِ أَيْتَمَّا إِذِ الْمَخْبَرُ عَنْهُ بِالْحَقِيقَةِ مَا

هُوَ مَعْلُومٌ بِالذَّاتِ ، فَمَنْ قَالَ بِالْأَوَّلِ فِي الثَّانِي كَالشَّيْخَيْنِ وَتَابِعِيهِمَا قَالَ بِهِ فِي الْأَوَّلِ أَيْضًا .

وَمَنْ قَالَ بِالثَّانِي فِي الثَّانِي أَيْضًا كَالرَّازِي وَالشَّرِيفِ قَالَ بِهِ فِي الْأَوَّلِ أَيْضًا ، وَالْحَقُّ الْأَوَّلُ ٩

إِذَا الْمَعْلُومُ بِالذَّاتِ مَا يَحْصُلُ فِي الذَّهْنِ بِالذَّاتِ وَلَا شَكُّ أَنَّ الْحَاصِلَ فِيهِ حَقِيقَةُ هُوَ الصَّوْرَةُ

وَذَوِ الصَّوْرَةِ لَا يَحْصُلُ فِيهِ بِالذَّاتِ بَلْ بِتَبْعِيَّةِ صَوْرَتِهِ الْمَطَابَقَةِ أَوِ الْغَيْرِ الْمَطَابَقَةِ ، كَيْفَ وَلَوْ

اشْتَرَطَ فِي الْعِلْمِ حَصُولَ الْأَمْرِ الْخَارِجِي فِي الذَّهْنِ لَمْ يَتَصَوَّرْ مَا لَا وَجُودَ لَهُ فِي الْخَارِجِ ١٢

لِلْمُخَالَفِ كَوْنِ الْمُلْتَفِتِ إِلَيْهِ بِالذَّاتِ وَالْمَقْصُودِ بِالْمَعْلُومِيَّةِ ذِي الصَّوْرَةِ .

قُلْنَا : هَذَا لَا يَدْفَعُ مَا هُوَ الْمُنْتَقِضُ مِنْ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ بِالصَّوْرَةِ وَثَانِيًا بِالْأَمْرِ الْخَارِجِي .

وَقِيلَ : الْمَعْلُومُ بِالذَّاتِ هُوَ الْمَاهِيَّةُ الْمَعْلُومَةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْعَوَارِضِ ١٥

الذَّهْنِيَّةِ . فَالْقَائِلُ بِالْأَوَّلِ أَرَادَ بِالصَّوْرَةِ الذَّهْنِيَّةَ الْمَاهِيَّةَ مِنْ حَيْثُ هِيَ مَعْلُومَةٌ وَإِطْلَاقُ

الصَّوْرَةِ عَلَيْهَا شَائِعٌ وَنَبِي الْمَعْلُومِيَّةَ عَنِ الْأَمْرِ الْخَارِجِي لِأَجْلِ أَنَّ الْمَعْلُومَ قَدْ لَا يَوْجَدْ فِي الْخَارِجِ ،

وَالْقَائِلُ بِالثَّانِي أَرَادَ بِالْأَمْرِ الْخَارِجِي مَقَابِلَ نَفْسِ الصَّوْرَةِ الذَّهْنِيَّةِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مَتَشَخِّصَةٌ ١٨

بِتَشَخِّصَاتٍ ذَهْنِيَّةٍ وَهُوَ الْمَاهِيَّةُ الْمَعْلُومَةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ وَعَلَى هَذَا يَكُونُ النَّزَاعُ بَيْنَهُمَا

لَفْظِيًّا :

وَإِذَا عَلِمْتَ ذَلِكَ فَيَقُولُ الشَّيْخُ لَمَّا بَيَّنَّ فِيمَا سَبَقَ أَنَّ الشَّيْءَ قَدْ يَكُونُ مَعْلُومًا مِنْ

غَيْرِ إِشَارَةٍ إِلَى الْخَارِجِ ظَهَرَ أَنَّ الْمَعْلُومَ بِالذَّاتِ هُوَ الصَّوْرَةُ لِأَنَّهُ الصَّوْرَةُ وَإِلَّا لَمَّا انْفَكَّتْ ٢١

تَعَلَّقَ الْعِلْمُ عَنْهُ لَا مَمْتَنَاعَ تَحَقُّقٍ مَا بِالْعَرَضِ بِدُونِ مَا بِالذَّاتِ ، فَحُكْمُ هَيْسَهْنَا بِطَرِيقِ التَّفْرِيعِ

بِأَنَّهُ تَبَيَّنَ أَنَّ الْإِخْبَارَ بِالْحَقِيقَةِ عَمَّا فِي النَّفْسِ وَبِالْعَرَضِ عَمَّا فِي الْخَارِجِ لَمَّا مَرَّ أَنَّ الْمَخْبَرِ

عنه حقيقة ما هو المعلوم بالذات وهو الأمر الذهنى دون الخارجى وَقَدْ فَهِمْتَ الْآنَ
أَنَّ الشَّيْءَ بِمَا ذَا يُخَالِفُ الْمَفْهُومَ لِلْمَوْجُودِ وَالْحَاصِلِ وَأَنَّهُمَا مَعَ
ذَلِكَ أَى مَعَ المخالفة فى المفهوم مُتَلَازِمَانِ إِنْتَاجَ لِلْمَطْلُوبِ بَعْدَ الْإِسْتِقْصَاءِ فِي الْبَيَانِ
أَعْنَى المخالفة الشَّيْءِ وَالْمَوْجُودِ مَفْهُومًا وَتَلَازِمَهُمَا تَحَقُّقًا .

ولما بيّن فساد قولهم بشيئة المعدوم وثبوته أشار إلى فساد أقوال آخر لهم فقال :
وَعَلَى أَنَّهُ قَدْ بَلَّغْنِي أَنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ إِنَّ الْحَاصِلَ يَكُونُ حَاصِلًا
وَلَيْسَ بِمَوْجُودٍ كَلِمَةُ «عَلَى» بِمَعْنَى «مَعَ» وَالْجُمْلَةُ عَطْفٌ عَلَى سَابِقِهِ بِحَسَبِ الْمَعْنَى
أَى « مَا ذَكَرْتُ قَوْلَ قَدْ عَلِمْتَ بَطْلَانَهُ وَمَعَ أَنَّهُ قَدْ بَلَّغْنِي » ، وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقًا بِقَوْلِهِ
الْآتِي : « فَهَؤُلَاءِ » الْخِ أَى « وَبَنَاءٌ عَلَى مَا بَلَّغْنِي مِنْ أَنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ بِكَذَا وَكَذَا فَهَؤُلَاءِ لَيْسُوا
مِنَ الْمُتَمَيِّزِينَ » . وَقِيلَ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ : « مَعَ ذَلِكَ » أَى « أَنَّهُمَا مُتَلَازِمَانِ مَعَ ذَلِكَ وَمَعَ
أَنَّهُ قَدْ بَلَّغْنِي » وَهُوَ كَمَا تَرَى .

ثُمَّ مَا ذَكَرَهُ مِنَ الْأَقْوَالِ الْفَاسِدَةِ ثَلَاثَةٌ :
الْأَوَّلُ ، مَا ذَكَرَهُ بِقَوْلِهِ : « إِنَّ الْحَاصِلَ » الْخِ أَى لَيْسَ الْحَاصِلُ وَالْمَوْجُودُ بِمُتَرَادِفَيْنِ ،
وَلَا رَيْبَ أَنَّ هَذَا هُوَ مَا سَبَقَ مِنَ الْقَوْلِ بِشَيْئَةِ الْمَعْدُومِ مَعَ أَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ سِيَاقِ كَلَامِهِ
أَنَّهَا غَيْرُهُ ، وَكَأَنَّهُ نَظَرَ إِلَى ظَاهِرِ الْقَوْلِ بِأَنَّ الْحَصُولَ غَيْرَ الْمَوْجُودِ فَإِنَّ ظَاهِرَهُ غَيْرُ أَنَّ
الْمَعْدُومَ شَيْءٌ وَلِذَا فَصَّلَ بَيْنَهُمَا « وَإِنْ تَلَازَمَا » ، وَلَا يَبْعُدُ أَنْ يَكُونَ مَذْهَبَيْنِ مُتَغَايِرَيْنِ بِأَنَّ
يَعْتَقِدُ بَعْضُهُمْ شَيْئَةَ الْمَعْدُومِ دُونَ ثُبُوتِهِ وَآخَرُونَ شَيْئَتَهُ وَثُبُوتَهُ دُونَ وَجُودِهِ لَكِنْ
الْمَشْهُورُ خِلَافُهُ .

وَقَدْ يَكُونُ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ : « إِنَّ الْحَاصِلَ » إِمَّا بِتَقْدِيرِ « أَنَّهُ » أَوْ بِدُونِهِ صِفَةُ
الشَّيْءِ لَيْسَ شَيْئًا لَا مَوْجُودًا وَلَا مَعْدُومًا هَذَا هُوَ الْقَوْلُ الثَّانِي هُوَ الْقَوْلُ بِالْحَالِ الَّذِي
لَيْسَ مَوْجُودًا وَلَا مَعْدُومًا وَالتَّخَصُّصُ بِالصِّفَةِ لِأَنَّ الْحَالِ عِنْدَهُمْ هِيَ الصِّفَةُ دُونَ الذَّاتِ
وَلِذَا عَرَفُوهُ بِأَنَّهُ صِفَةُ الْمَوْجُودِ لَا مَوْجُودَةٌ وَلَا مَعْدُومَةٌ ، وَمَحْصَلُ كَلَامِ الْقَائِلِ بِهِ أَنَّ الشَّيْءَ
إِمَّا لَهُ ثُبُوتٌ فِي الْجُمْلَةِ أَوَّلًا وَالثَّانِي هُوَ الْمُنْفَى . وَالْأَوَّلُ إِمَّا ذَاتُ لَهُ صِفَةُ الْوُجُودِ فَهُوَ الْمَوْجُودُ

أو صفة العدم فهو المعدوم وإما صفة فحينئذ قد يكون واحدا منهما وقد تكون واسطة بينهما وهو الحال ، وإنَّ «الَّذِي» و«مَا» يَدُلُّانِ عَلَى غَيْرِ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ «الشَّيْءُ» ،

٣ هذا هو القول الثالث وهو الفرق بين المفهوم الموصولين ومفهوم الشئ ، وقيل هو القول بأنَّ المخبر عنه أعمّ من الشئ . وفيه انه قد يعدم في قوله : « وعند القوم الذين يرون » الخ .

ثمّ شنع عليهم على أبلغ وجه بقوله : فَهَـؤُلَاءِ لَيْسُوا مِنْ جُمْلَةِ الْمُتَمَيِّزِينَ

٦ وَإِذَا أَخَذُوا عَلَى صِفَةِ الْمَجْهُولِ أَى طَوَّلُوا بِالتَّمْيِيزِ بَيْنَ هَذِهِ الْأَلْفَافِظِ مِنْ حَيْثُ مُتَّفِقُهُ وَمَاتِيهَا انْكَشَفُوا أى افتضحوا العجزهم عن بيان التمييز . وقيل «أخذوا» -

على صيغة المعلوم - أى إذا حصل لهم التمييز ظهروا وخرجوا من الحيرة فكأنهم فيها مجتمعون مستورون غير ظاهرين فإذا أخذوا بالتمييز ظهروا . ثمّ بطلان القول الأوّل قد ظهر لأنّه

القول بشيئية المعدوم ، وأما بطلان الثانى فلبداهة ترادف الوجود والثبوت والحصول ونحوها وكذا العدم والسلب والنفي ومثلها إذلا واسطة بين الثبوت والنفي فلا واسطة بين الوجود والعدم أيضا . وأما بطلان الثالث فلترادف المفهومات المذكورة عند العقل وفي العرف واللغة . ١٢

هذا وأورد على المعتزلة بأنّ الممكن إذا كان معدوما فالوجود إما ثابت أو منفيّ

لعدم الواسطة عندهم بين النفي والإثبات ، فعلى الأوّل يلزم صحّة اتّصاف المعدوم بالوجود حالة العدم إذ كلّ شئ يجوز أن يوصف بما ثبت له فيكون موجودا ومعدوما وهو محال ، ١٥

فان منعوا جواز الوصف بالوصف منعنا صحّة اتّصاف الماهية المعدومة بالشئية والإمكان والثبات لكونها أوصافا ثابتة لها ، وعلى الثانى يلزم امتناع وجود الممكن إذ

المنفى عندهم ممتنع ، وبأنّ المعدوم الممكن إما موجود أو غير موجود ، ولا شكّ أنّ أحدهما إثبات والآخر نفي ، فالأوّل عندهم محال والثانى توجب امتناع الممكن ، وبأنّ

الوجود عندهم مفاد الفاعل وهو ليس بوجود ولا معدوم فلا يفيد وجوده مع أنّه لو أفاده عاد إليه الكلام ولا ثبوته لأنّه لازم امكانه في نفسه عندهم ، فما أفاد شيئا للماهيات فيرتفع ٢١

الصنع والصانع للعالم .

وأجيب عن الأوّل بأنّ المراد بثبوت الوجود ونفيه إمّا ثبوته ونفيه في نفسه أو ثبوته

للمعدوم ونفيه عنه ، فعلى الأول نختار الثبوت ونمنع اتصاف الشيء بكل صفة ثابتة في عالم الثبوت ولا يرد المنع المذكور لثبوت الشئىة لماهية المعدوم ، والكلام في الوصف الثابت في نفسه أو النقي ونمنع استحالة امتناع نفس الوجود الممكن ولا يلزم على هذا التقدير امتناع ما جوزوه من ثبوته للممكن ، وعلى الثاني نختار عدم ثبوته للمعدوم ولا يلزم منه امتناع وجود الممكن وهو ظاهر . وعن الثاني باختيار الثاني ومنع إيجابه الامتناع . وعن الثالث بأن عدم إفادة وجود الوجود وثبوته لا يستلزم عدم الإفادة مطلقا لجواز كون المفاد أصل الوجود كما هو مختار هذا المبحث والقائلين بالجعل المركب من المشائين ، فكما يجوز عند القائل بالجعل البسيط أن يكون المفاد أصل الماهية فلم لا يجوز أن يكون أصل الوجود بل هو الحق المتصور .

الرابع من مقاصد الفصل بيان عدم جنسية الوجود و اشتراكه معنى ومقوليته بالتشكيك فأشار إلى الأول بقوله :

فَنَقُولُ الْآنَ إِنَّهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْمَوْجُودُ كَمَا عَلِمْتَ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ

من المقالة الثانية من المنطق جنساً وإلى الثالث أولاً على سبيل الإجمال بقوله وَلَا مَقُولًا

بِالتَّسَاوِي عَلَى مَا تَحْتَهُ وَإِلَى الثَّانِي بقوله : فَإِنَّهُ مَعْنَى مُتَّفِقٌ فِيهِ ثُمَّ عَادَ إِلَى

الثالث مع دليله بقوله : عَلَى التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ ، وَأَوَّلُ مَا يَكُونُ يَكُونُ أَى أَوَّلُ

كونه كونه للجوهر لمصدرية الأول بلفظة « ما » والثاني بتقدير « ان » لِنِمَاهِيَةِ الشَّيْءِ

هِيَ الْجَوْهَرُ ثُمَّ يَكُونُ لِمَا بَعْدَهُ .

فهنا ثلاثة مقاصد :

الأول ، في بيان عدم جنسيته لما تحته وأحاله إلى ما احتج به عليه في المنطق وهو أنه

مشكك والمشكك لا يكون ذاتياً لأفراده والإيراد عليه مشهور ووافق الإشرافية خلافه

معروف مع أنه لو صح لم ينف الجنسية عنه بالنظر إلى الأمور التي لا تشكيك فيها

وقد امتدل عليه بوجوه :

منها ، إنه لو كان جنساً لأفراده لكان امتيازها بفصول مقومة فيلزم تركب الواجب

من الجنس والفصل .

ومنها ، انه لو كان جنساً ففصله إن كان موجودا كان فصل الشيء نوعاً له أو يحمل عليه الجنس وإلا لزم تقوّم الموجود بالمعدوم ، وفيه انّ فصول الجواهر جواهر مع انها ليست أنواعا لها . ٣

ومنها ، انه لو كان جنسا كان الفصل المقسم للجنس مقوماً لماهيته مع انّ حاجته إليه في تحصيل وجوده دون تقرير ماهيته وتقويم معناه . وجه الملازمة انّ الوجود إذا كان له فصل مقسم كان محصلاً لوجوده ، والغرض انّ الوجود نفس حقيقته ومعناه فيكون محصلاً لحقيقته مقررًا ومقوماً لمعناه وماهيته فينقلب المقسم مقوماً . وبمثل هذا يظهر عدم نوعيته لأفراده إذ حاجة النوع إلى الشخص كحاجة الجنس إلى الفصل في تحصيل الوجود لا في تقرير الماهية ، وهذا إنّما يتصور فيما ليس حقيقته نفس الوجود وإذا لم يكن جنسا ونوعا لم يكن أحد العرضيين لنوعية كلّ منهما بالقياس إلى أفراده الذاتية وإن كان عرضا بالنسبة إلى غيره . وأمّا الفصل فإن أريد به الحقيقيّ أعني مبدء المنطقيّ فالوجودات الخاصة صور وفصول لهذا المعنى للأشياء الموجودة وإلا فهو أيضا ماهية كلية والوجود زايد عليه . ١٢

وأورد عليه بأنّ حاجة الجنس إلى الفصل المقسم والنوع إلى الشخص إنّما هو للموجودية فلو كان الوجود أحدهما احتاج إلى أحدهما فيها لافى تقوّم الماهية التي هي الوجود والتلازم منه كون الوجود موجوداً ولا ضير فيه لجواز عروض الشيء لنفسه . والحاصل انّ الوجود المطلق من حيث هو ليس موجودا ويحتاج في موجوديته إلى منشاء انتزاع من وجود خاصّ أو ماهية فيجوز جنسيته أو نوعيته وكون أحدهما فصلا أو مشخصا بمعنى توقف موجوديته عليه من دون توقف حقيقته التي هي نفس الوجود عليه ، وفيه انّ الوجود الخاصّ أو الماهية منشاء انتزاع المطلق ومتقدّم عليه بالذات والفصل بالنسبة إلى الجنس ليس كذا . وأيضا كلّ من الجنس والفصل لكونه جزء عقلياً لا بدّ له من مبدء خارجي فبدء المطلق لو كان هو الخاصّ كان الخاصّ مادته لافصله ، ولا يمكن أن يؤخذ من الماهية لأنّ المأخوذ منها يكون جنسا غير الوجود قطعاً وإذا كان ٢١

الخاصّ مادّة الجنس لا يؤجد شيء آخر يكون فصلا له .

ثمّ ما أخذ في الدليل من أنّ الفصل إنّ أريد به الحقيقي الخ ففيه انّ الكلام في الوجود المطلق وعدم كونه فصلا بديهى لأنّه أعمّ الأشياء فلا يكون مميّزا لشيء فلا مدخل لغرض الكلام في الوجودات الخاصّة ، والحكم بأنّها فصول حقيقية ممنوع للموجودات المحصّلة ، ثمّ معنى كونها فصولا وصورا لها أنّها منشاء تحقّقها وانتزاع المطلق وثبوته ، وعلى التحقيق عندنا أنّها عينها وحقيقتها والمطلق والماهيّات منتزعان عنها هذا . والحقّ أنّ كلاما من الكلّيات الأربعة يعتبر فيه أن يكون له أفراد مخصّصة في الخارج وبذلك يفرق بين الكلّيات المنطقية والمفهومات الاعتبارية والوجود المطلق ليس كذلك لأنّه زايد على الوجودات الخاصّة منتزع عنها ، وما يقال في بعض الأحيان أنّها أفرادها تجوز وحصصه المنتزعة عنها أمور اعتبارية غير محقّقة في الخارج فلا يتحقّق له أفراد واقعية فلا يجوز كونه أحد الكلّيات الأربعة وبذلك يظهر صحّة ما ذكر في الدليل من عدم كونه أحد العرضيّين لأنّهما بالنسبة إلى أفرادهما الذاتيّة نوعان وإن كانا بالنظر إلى غيرهما عرضيّين إذ المراد أنّ لكلّ منهما أفراد ذاتيّة يكون نوعا بالقياس إليها .

فإن قيل : لو لم يكن أحد الخمسة لم يكن كليّا لانحصار الكلّيّ فيها .

قلت : نعم ، الحقّ عدم كليّته إذ الكلّيّ والجزئيّ من عوارض الماهيّة دون الوجود وإطلاق الكلّيّ عليه في بعض الأحيان تجوز من حيث المشابهة ، وإذ ثبت عدم جنسيّته ونوعيّته لما تحته يظهر كون أفراد الوجودات هويّات بسيطة تشخصاتها بأنفسها من دون احتياج إلى مشخص ذاتيّ أو عرضيّ ولا يكون أفرادا للمطلق .

الثاني ، في اشتراكه معنى وقد أشار إليه بقوله : « فإنّه معنى متفق فيه » ولم يتعرّض لدليله لبدايته وعدم احتياجه إلى الاستدلال ، وما ذكره القوم من الأدلّة تنبيهات عليه ، فإنّ كلّ عاقل يعلم ضرورة أنّ الوجود المطلق المرادف للظهور العينيّ ثابت لكلّ موجود وزايد على حقيقته المحقّقة في الخارج ولذا انعقد إجماع المليّين على ثبوته للواجب وتكفير القائل بالإشتراك اللفظيّ لو علم بفساده أيّ إيجابه لسلب الظهور العينيّ المعتبر عنه

بالفارسيّة بـ «هستي» عنه تعالى . وقد استدلت عليه بأنّه لو اختلف الوجود في الأشياء لم يوجد شيء واحد يحكم عليه بعدم اشتراكه بل كانت هنا مفهومات متغيرة غير متناهية فلا بدّ من اعتبار واحد يعرف أنّه مشترك فيه أم لا؟ وبأنّ الرابطة التي هي ضرب من الوجود واحدة في جميع القضايا مع اختلافها في الموضوع والمحمول . والحقّ أنّ المطلوب أجلى من هذين الدليلين إذ يمكن أن يناقش في الأوّل بعدم حاجة إلى اعتبار واحد واحد لجواز أن يجد العقل عدم اشتراك الأشياء إلّا في مثل الوحدة والمفهوميّة وغيرهما ، ممّا هو غير الوجود وفاقا ، وفي الثّاني بأنّ الرابطة وجودها بالإشتراك اللفظي أو أحد معاني الوجود وهو متحد في أفرادها واتحاده فيها لا يفيد اتحاد جميع الموجودات .

الثالث ، في كونه مقولا بالتشكيك وقد استدلت عليه الشّيخ بتفاوت صدقه على الموجودات بالتقديم والتأخير لأنّه يكون أوّلا للجوهر ثمّ للأعراض لتوقف وجودها على وجوده ، ومراده بالأوليّة الإضافيّة إذ كلامه مختصّ بالممكنات . ثمّ أنحاء التشكيك ثلاثة: الأوليّة والأقدميّة والأشدّيّة ومقابلاتها ، وجميعها يقع في الوجود فإنّه في الواجب مقتضى ذاته وفي الممكن من غيره وفي العلة أقدم منه في المعلول ، وفي الجوهر أقوى منه في العرض ، وفي المفارق والقارّ منها أقوى منه في غيرهما .

والتحقيق أنّ الأنحاء الثلاثة يقع في الوجودات بنفس هويّاتها وفي غيرهما من المعاني والماهيات بوساطتها ، فقول المشائين بتقدّم العقل على الهيولي بالطّبع وجزئي الجسم عليه بالطّبع أو العليّة راجع إلى التّقدّم في الوجود لا في الماهيّة أو في حمل الذات كالجوهر عليها ففي الوجود ما به التّقدّم والتأخّر وما فيه متحد وفي غيرها من المعاني والماهيات كأجزاء الزّمان والعقل والنفس والأب والإبن مختلف إذ الأوّل فيها هو الوجود والثّاني نفس ذواتها وماهيّاتها ، فالتّقدّم والتأخّر في الوجود لنفسه وفي كلّ شيء غيره لأجله ، كما أنّ تقدّم بعض الأجسام على بعض في الوجود لا في الجسميّة فكذا تقدّم العلة على المعلول والأثني على الثلاثة ، فإن لم يعتبر الوجود فلا تقدّم ولا تأخّر .

والعجب من بعض من جزم بعروض التّقدّم والتأخّر بالذّات للوجود وبواسطته

لغيره ومع ذلك جعل ما به وما فيه في أجزاء الزمان نفسه وحكم باتحادهما فيه ، وكذا جعل الأول في الأب والإبن الزمان . وقد عرفت أنه الوجود لاغيره ، نعم هما في الوجود نفسه مع قطع النظر عن غيره فلا يعرضان فيه إلا لنفسه وفيما يكون التقدم فيه بالعلية أو الطبع كالعقل والنفس و ان كان ما به وما فيه بالذات هو الوجود إلا أن التقدم والتأخر يعرضان لماهيتهما بواسطته فيتصفان بما فيه دون ما به لاختصاصه بالوجود وأجزاء الزمان مثلها فيما ذكر إلا أنها يتصف بالأول أيضا بالعرض فهي يتصف بهما بالعرض ويتحد فيها هذان العرضيان وفي الأب والإبن يعرض التقدم والتأخر أولا للوجود وبواسطته للزمان وبتبعيته لهما ، فما به وما فيه بالذات هو الوجود والزمان يتصف بهما بالعرض وذاتهما بالشأن بالعرض دون الأول . وعلى ما ذكر يمكن أن يكون مبنى قول البعض على التقدم والتأخر بالعرض .

ثم قيل على ما تبين من تقدم العلة على المعلول وتأخره عنها بحسب الوجود يلزم أن يكون للوجود أفراد حقيقية وهويات عينية هي أصول الحقايق مشتركة في معنى واحد هو المفهوم العام ، وفيه ان اللازم وإن كان حقا عندنا كما تقدم إلا ان هذه الملازمة ممنوعة لجواز أن يكون الوجود اعتباريا وكان ما يجده العقل من التقدم والتأخر بين العلة والمعلول لأجله أى يوجد بهذا الوجود أولا العلة ثم المعلول .

ثم القول بالتشكيك إذا لم يكن من الكلبيات المنطقية التي لها أفراد محقة مشتركة في ذاتي بل كان اعتباريا كالوجود المطلق لايلزم من اشتراكه بين أمور محقة خارجية تركيبها لانه ليس ذاتيا لها حتى يفتقر إلى فصل مميز ، فلا يكون أفرادا له حقيقة وحصصه التي في ضمن هذه الأفراد أيضا أمور انتزاعية فلا تركيب فيها إذ مجرد اشتراكها في المطلق وامتيازها بأحد وجوه التشكيك لا يوجب التركيب إذ الأولوية والأقدمية والأشدية راجعة إلى الكمال وهو لا يخرج عن حقيقة الوجود ومقابلاتها راجعة إلى الأعدام والسلوب أعني القصور ومراتب الافتقار .

تتميم : الإشرافيون لقولهم « يكون الوجود انتزاعيا تعدده بما أضيف إليه من

الماهيات كسابر الإضافيات «جعلوا الجاعلية والمجعولية بينها وقالوا: «الجاعل كالمجعول ليس إلا الماهية» فجوزوا التشكيك بأحاثه الثلاثة في الذاتيات كالجوهرية والحيوانية والأشدية في الأعراض فحكموا بتفاوتها في نفس المعنى المشترك فيه ، وعلى ما اخترناه من تأصل الوجود وتعلق الجعل به واعتبارية الماهية فالتشكيك بالذات فيه لافها ، نعم يقع فيها بالواسطة كما تقدم من دون فرق بين الذاتيات والعرضيات . وممن تبع الإشرافية في الوجود والجعل نبي التشكيك بالأقدمية عن الماهيات . وأورد عليه لزوم التناقض فيما إذا كان الجوهر سبباً لآخر كالعقل للصورة وهي للمادة إذ السبب عنده ماهية العقل واتصافها بالأقدمية لازم .

وأجيب عنه بأن معنى التشكيك بالأقدمية في الماهيات عليّة صدق بعضها على بعض أفرادها لصدقه على بعض أفرادها الآخر أى ما لم يصدق على الأول يصدق على الثانى . فعنى انتفائه فيها عدم هذه العلوية والملازمة ، وهذا لا ينافى سببية جوهر لآخر إذ اللازم منه تقدم موجوديته على موجوديته ، وهذا لا ينافى ما ذكر ولا كون المجعول نفس الماهية إذ القائل به يقول : «الموجودية تابعة لجعلها» فيجوز تقدم موجودية العلة على موجودية المعلول مع تعلق الجعل أولاً بنفس الماهية على أن كون التقدم والتأخر باعتبار المجعولية ممكن بأن يقال «مجعولية العلة او موجوديتها متقدمة على مجعولية المعلول من دون اعتبار الوجود» .

وأنت تعلم ان اتصاف الماهية بالجاعلية والمجعولية يستلزم اتصافها بالتقدم والتأخر . فالإتصاف الأول إن كان بالذات كان الثانى أيضا بالذات وإن كان بالعرض كان بالعرض ، فلا وجه لاثبات الأول ونفى الثانى . فما ذكر لمعنى انتفاء التشكيك بالأقدمية في الماهية ممكن إلا أنه لا يفيد ، والقول بتعلق الجاعلية والمجعولية بنفس الماهية وتعلق التقدم والتأخر بموجوديتها لا محصل له إذ الماهية لو تعلق بها الجعل لتعلقا بها أيضا إذ لو لم يتعلقا لم يتعلق ، وما ذكره في العلاوة بيانا للآزم سببية جوهر لآخر منافاته لنفى التشكيك بالمعنى المذكور أظهر . ثم على ما اخترناه متعلق التقدم والتأخر

بحسب التحقق بل بحسب عليّة الصّدق التي هو معنى التشكيك أيضا إنّما هو بتبعية الوجود ولايتعلقان بها بالذّات كما لايتعلق بها الجاعليّة والمجعوليّة أيضا بالذّات ، فني التشكيك فيها عندنا حقّ وما ذكرناه من لزوم ثبوت التّقدّم والتّأخّر لها بالذّات إنّما هو على فرض تعلق الجاعليّة والمجعوليّة لها كذلك . فهذا يدلّ على بطلان أصالة الملهيّة في الجاعليّة والمجعوليّة .

وَإِذَا هُوَ أَى الْمَوْجُودِ مَعْنَى وَاحِدٍ عَلَى النَّحْوِ الَّذِي أَوْمَأْنَا إِلَيْهِ أَى عَلَى التّقديم والتّأخير فيسَلْحَقَهُ عَوَارِضُ تَخْصُّهُ وَهِيَ أَقْسَامُ الْمَوْجُودَاتِ مِنَ الْأُمُورِ الْعَامَّةِ وَغَيْرِهَا وَانْقِسَامَاتِهِ إِلَيْهَا كَمَا بَيَّنَّا قَبْلَ ذَلِكَ فِي الْفَصْلِ الثَّانِي وَلِذَلِكَ أَى كونه واحد ذا عوارض كثيرة يَكُونُ لَهُ عِلْمٌ وَاحِدٌ يَتَكَفَّلُ بِهِ كَمَا إِنْ لِيَجْمِيعَ مَا هُوَ صِحِّيٌّ أَى مَنْسُوبٌ إِلَى الصَّحَّةِ وَمَتَعَلِّقٌ بِهَا مِنَ الْأَمْزِجَةِ وَالْأَعْضَاءِ وَالْقَوَى وَالْأَرْكَانِ وَالْأَفْعَالِ عَلِمًا وَاحِدًا هُوَ الطَّبَّ ، وَفِي بَعْضِ النُّسخ مَا هُوَ صَحْحَانَهُ وَعَلَى هَذَا لَا بَدَّ مِنْ تَقْدِيرِ اسْمٍ لـ «إِنْ» أَى كَمَا إِنْ لِيَجْمِيعَ مَا صَحْحَانَهُ عِلِمًا وَاحِدًا اشْتِرَاكَ فِي أَمْرٍ . وَالظَّاهِرُ أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ إِشَارَةٌ إِلَى دَفْعِ سُؤَالٍ مَبْنِيٍّ عَلَى اشْتِرَاكِ الْمَوْجُودِ لَفْظًا وَهُوَ أَنَّ الْمَوْجُودَ لَهُ مَعَانٍ مُتَعَدِّدَةٌ لَا يَجْمَعُهَا جَامِعٌ فَكَيْفَ جَعَلَ الْبَحْثَ عَنْهَا وَاحِدًا فَدَفَعَهُ بِأَنَّهُ مَعْنَى وَاحِدٍ مَقُولٌ بِالتَّشْكِيكِ ، فَيَصِحُّ أَنْ يَتَكَفَّلَ لِلْبَحْثِ عَنْهُ عِلْمٌ وَاحِدٌ .

الخامس من مقاصد الفصل بيان الأقسام الأوّليّة للموجود والشيء أعني الواجب والممكن والممتنع ، وقد أشار ممّا سبق إلى أن الموجود والشيء والضروريّ أَى الواجب واخوانه أَى الممكن والممتنع معانيها يرتسم في الذّهن ارتساماً أوّليّاً ويبين ذلك في الموجود والشيء فأراد الآن بيانه فيها فقال : وَقَدْ يَعْسُرُ عَلَيْنَا أَنْ نَعْرِفَ حَالَ الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ وَالْمُمْتَنِعِ بِالتَّعْرِيفِ الْمُحَقِّقِ أَيْضاً إى كما في الموجود والشيء ، بَلْ بِوَجْهِ الْعَلَامَةِ أَى الممكن لنا ان نعرفها بالعلامة دون الحدّ وَجْمِيعُ مَا قَبِلَ فِي تَعْرِيفِ هَذِهِ مِمَّا بَلَغَكَ عَنْ الْأَوَّلِينَ فَدُ بَكَادُ يَفْتَضِي دَوْرًا وَذَلِكَ لِأَنَّهُمْ عَلَى مَا مَرَّ لَكَ فِي فُنُونِ الْمَنْطِقِ إِذَا أَرَادُوا أَنْ يَحْدُوا

الْمُمْكِنِينَ أَخَذُوا فِي حَدِّهِ إِمَّا الضَّرُورِيَّ وَإِمَّا الْمُحَالَ وَلَا وَجْهَ لَهُمْ
غَيْرَ ذَلِكَ أَيَقَالُوا «الممكن ما ليس شيء من الوجود والعدم ضرورياً له أومحالا
عليه» فإذا أرادوا أن يَحِدُوا الضَّرُورِيَّ أَخَذُوا فِي حَدِّهِ إِمَّا الْمُمْكِنِينَ وَإِمَّا
الْمُحَالَ فَقَالُوا: «الضروري ما لا يمكن عدمه أو ما يستحيل فرض عدمه» وإذا أرادوا
أن يَحِدُوا الْمُحَالَ أَخَذُوا فِي حَدِّهِ إِمَّا الضَّرُورِيَّ وَإِمَّا الْمُمْكِنِينَ فَقَالُوا:

«المحال ضروري عدم» أو «غير ممكن الوجود» وقد أشار إلى ما ذكرنا من التوضيح
بقوله مثلاً إذا حدوا المُمْكِنِينَ قَالُوا مَرَّةً إِنَّهُ غَيْرُ الضَّرُورِيَّ أَي غير ضروري

الوجود والعدم معاً لا ينتقض بالواجب أو الممتنع أو أنه المَعْدُومُ فِي الْحَالِ الَّذِي
لَيْسَ وَجُودُهُ فِي أَيِّ وَقْتٍ فَرِضَ مِنَ الْمُسْتَقْبَلِ بِمُحَالَ . وكان المحدود

الممكن بالنظر إلى الاستقبال فلا ينتقض بالممكنات الموجودة في الحال والدائمة الوجود
عندهم . ويمكن أن يقال المعروف لم يعتقد وجود ممكن قديم والموجود في الحال كان مقدماً
في الماضي وهو حال بالنظر إلى سابقه ولاحقه .

ثُمَّ إِنْ احتَاجُوا إِلَى أَنْ يَحِدُوا الضَّرُورِيَّ قَالُوا إِمَّا أَنَّهُ الَّذِي
لَا يُمْكِنُ أَنْ يُفَرَضَ مَعْدُومًا ، أَوْ أَنَّهُ الَّذِي إِذَا فَرِضَ بِخِلَافِ مَا هُوَ

عَلَيْهِ كَانَ مُحَالًا فَقَدْ أَخَذُوا الْمُمْكِنِينَ تَارَةً فِي حَدِّهِ أَي حد الضروري
وَالْمُحَالَ أُخْرَى . أَمَّا الْمُمْكِنِينَ فَقَدْ كَانُوا أَخَذُوا فِي حَدِّهِ إِمَّا الضَّرُورِيَّ

وَإِمَّا الْمُحَالَ ، ثُمَّ الْمُحَالَ إِذَا أَرَادُوا أَنْ يَحِدُوا فِي حَدِّهِ إِمَّا

الضَّرُورِيَّ بِأَنْ يَقُولُوا إِنَّ الْمُحَالَ هُوَ ضَرُورِيٌّ الْعَدَمِ ، وَأَمَّا الْمُمْكِنِينَ

عطف على الضروري بِأَنْ يَقُولُوا إِنَّهُ الَّذِي لَا يُمْكِنُ أَنْ يُوْجَدَ ، أَوْ لَفْظًا

آخَرَ عطف على الممكن بِمَذْهَبٍ مَذْهَبَ هَذَا هَذَا أَي يقرب معنى الضروري

والممكن كالواجب والجائز .

وَكَذَلِكَ أَيَقَالُ مِنْ أَنَّ الْمُمْتَنِعَ هُوَ الَّذِي لَا يُمْكِنُ أَنْ

يَكُونُ ، أَوْ هُوَ الَّذِي يَجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ ، وَالْوَاجِبُ هُوَ الَّذِي مُمْتَنِعٌ
وَمَحَالٌ أَنْ لَا يَكُونَ أَوْ لَيْسَ بِمُمْكِنٍ أَنْ لَا يَكُونَ وَالْمُمْكِنُ هُوَ الَّذِي
لَيْسَ بِمُمْتَنِعٍ أَنْ يَكُونَ وَأَنْ لَا يَكُونَ أَوِ الَّذِي لَيْسَ بِوَاجِبٍ أَنْ
يَكُونَ وَأَنْ لَا يَكُونَ . وَهَذَا كُلُّهُ كَمَا تَرَاهُ دَوْرٌ ظَاهِرٌ إِذَا أَخَذَ فِي حَدِّ
كُلِّ مِنَ الثَّلَاثَةِ الْأُولَى وَكُلِّ مِنَ الثَّلَاثَةِ الْآخَرَى الْآخِرَانِ مَعَ أَنَّ الْأَوَّلِينَ مِنَ الْآخَرَى
يَرَادُفَانِ الْآخِرِينَ مِنَ الْأُولَى .

ثمَّ المراد بالظَّاهِرِ هُنَا غَيْرُ الْخَفِيِّ دُونَ الْمَصْرَحِ إِذَا الدَّوْرُ فِي بَعْضِ الْإِحْتِمَالَاتِ مُضْمَرٌ ،
وَتَفْصِيلُ ذَلِكَ أَنَّ الْمَأْخُوذَ فِي حَدِّ الْمُمْكِنِ إِمَّا الضَّرُورِيَّ أَوِ الْمَحَالَّ فَعَلَى الْأَوَّلِ إِنْ أَخَذَ
فِي حَدِّ الضَّرُورِيَّ الْمُمْكِنِ فَالدَّوْرُ مَصْرَحٌ ، وَإِنْ أَخَذَ فِيهِ الْمَحَالَّ فِيمَا يَوْجَدُ فِي حَدِّهِ
الضَّرُورِيَّ فَصَّرَحَ أَيْضًا لِكُنْهَ فِي أَجْزَاءِ التَّعْرِيفِ ، أَوِ الْمُمْكِنِ فَضْمَرُ لَتَوْقُفِ الْمُمْكِنِ
عَلَى الضَّرُورِيَّ الْمُتَوَقَّفِ عَلَى الْمَحَالَّ الْمُتَوَقَّفِ عَلَى الْمُمْكِنِ ، وَعَلَى الثَّانِي إِمَّا يُوْخَذُ فِي
حَدِّ الْمَحَالَّ الْمُمْكِنِ أَوِ الضَّرُورِيَّ فَالْأَوَّلُ كَالْأَوَّلِ وَالثَّانِي كَالثَّانِي إِنْ أَخَذَ فِي حَدِّ الضَّرُورِيَّ
الْمَحَالَّ ، وَكَالثَّلَاثِ إِنْ أَخَذَ فِيهِ الْمُمْكِنِ . فَنَفِي تَحْدِيدِ الْمُمْكِنِ إِحْتِمَالَاتِ سِتَّةٍ يُلْزَمُ الدَّوْرُ فِي
كُلِّ مِمَّا لِكُنْهَ مُخْتَلَفٌ بِالتَّصْرِيحِ وَالْإِصْفَارِ وَلَوْ قَوَّعَهُ فِي نَفْسِ التَّعْرِيفِ أَوْ أَجْزَائِهِ . وَقَسْ
عَلَيْهِ حَالِ تَحْدِيدِ الْوَاجِبِ وَالْمُمْتَنِعِ .

ثمَّ ظَاهِرُ كَلَامِ الشَّيْخِ أَنَّ لِكُلِّ مِنَ الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ تَعْرِيفَيْنِ وَعَلَى مَا أُشِيرَ إِلَيْهِ
مِنْ تَرَادُفِ الْمُمْتَنِعِ لِلْمَحَالِّ وَالْوَاجِبِ لِلضَّرُورِيَّ مَعَ ثُبُوتِ تَعْرِيفَيْنِ لِكُلِّ مِمَّا أَيْضًا يَظْهَرُ
لِكُلِّ مِنَ الْمُمْتَنِعِ وَالْوَاجِبِ تَعْرِيفَاتٍ أَرْبَعَةٌ وَكَذَا لِلْمُمْكِنِ لِأَنَّهُ عَرَفَهُ أَوَّلًا بِتَعْرِيفَيْنِ
وَآخِرًا بِآخَرَيْنِ فَيَظْهَرُ لِكُلِّ مِنَ الثَّلَاثَةِ تَعْرِيفَاتٍ أَرْبَعَةٌ وَكَذَا لِلضَّرُورِيَّ وَالْمَحَالَّ أَيْضًا
نَظَرًا إِلَى التَّرَادُفِ الْمَذْكُورِ .

هَذَا وَقِيلَ : الْمُمْكِنُ الْمَعْرُوفُ أَوَّلًا هُوَ الْخَاصُّ لِأَنَّهُ الْمُرَادُ تَعْرِيفُهُ كَمَا أَخَذَ فِي حَدِّهِ مِنْ
غَيْرِ الضَّرُورِيَّ ، وَالْمَعْدُومُ الَّذِي لَا يَسْتَحِيلُ الْخَ مَا لَا ضَرُورَةَ فِي وَجُودِهِ وَعَدَمِهِ ، وَالْمَذْكُورُ
فِي حَدِّ الضَّرُورِيَّ ، أَوِ الْمَحَالَّ هُوَ الْعَامُّ أَوْ ضَرُورَةُ الْوُجُودِ فِي الْأَوَّلِ وَضَرُورَةُ الْعَدَمِ فِي الثَّانِي

لازم فلا معنى لتعريفهما بالخاصّ الذي هو سلب الضرورة من الطرفين ، فالمدكور
 في حدّ الضرورى مثلا أعنى إمكان فرض العدم سلب ضرورة الوجود ، وإذا دخل عليه
 أداة السلب أفاد نفي هذا السلب وهو ضرورة الوجود. وتوضيح ذلك انّ العام إذا تعلق
 ٣ بطرف العدم مثلا معناه سلب ضرورة الوجود أعمّ من أن يكون طرف العدم ضروريا
 أم لا ، وإذا تعلق بطرف الوجود معناه سلب ضرورة العدم أعمّ من أن يكون طرف
 الوجود ضروريا أم لا ، فسلب الضرورة عن طرف المخالف لازم وثبوتها في طرف الموافق
 غير لازم بل يحتمل الثبوت وعدمه . وأمّا إذا ورد عليه أداة السلب أفاد نفي سلب الضرورة
 عن المخالف فيفيد ضرورته ، فالفرق بين نفي الإمكان عن طرف العدم مثلا وإثباته في
 ٩ طرف الوجود انّ الأوّل يفيد ضرورة الوجود والثاني يفيد سلب ضرورة العدم أعمّ من أن
 يكون الوجود ضروريا أم لا ، وبالجمله الإمكان المنفى في حدّهما هو العام فلا دور .

قلنا : الخاصّ راجع إلى العامّين ، فالعامّ إذا علم لم يفتقر الخاصّ إلى تعريف
 ١٢ على حدة بل يكفي أن يقال انه عامّان ، فاحتياجه إلى التعريف لعدم معلومية العامّ في
 الحقيقة تعريفه بغير الضرورى تعريف العامّ فإذا فرض تعريف الضرورى به لزم الدور .
 ثمّ قيل في بعض هذه التعاريف إرادات آخر غير الدور .

١٥ منها ، انه ذكر انّ الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال . وفيه انّ الواجب نفس
 عدمه محال لذاته للأجل محال آخر يلزم بل قد لا يلزم أو يلزمه ما ليس أظهر من عدمه أو
 فرض عدمه وكذا ما يقال : الممتنع ما يلزم من فرض وجوده محال ، اذ المحال نفس الممتنع
 ١٨ فهو تعريف الشئ بنفسه وليس امتناعه لما يلزمه ، ثمّ كثير من الأشياء يلزم من فرض
 وجودها أو عدمها محال لأمر آخرى .

وانت تعلم انّ ما ذكره ليس من تعريفات الكتاب بل هو ممّا أورده صاحب
 ٢١ المطارحات وردّه بما ذكره هذا القائل وكأنّه أخذه منه ولم يلاحظ أنّ المذكور في الشفاء
 غيره ، أو أراد من التعريفات ما تداول بين القوم ، ثمّ كون نفس عدم الواجب محالا لذاته
 للزوم محال آخر منه غير قادح في تعريفه بهذا اللزوم إذا كان ثابتا . نعم ، ما ذكره من

- أنه قد لا يلزم من عدمه محال آخر لو صحّ كان قادحا ، وقد منع صحته لأنّ عدم اجتماع
النقيضين إذا فرض اطلاق الواجب عليه يجوز أن يقال عدمه وهو اجتماع النقيضين
مستلزم لمحال آخر وهو ارتفاعهما أو استحالة للتنا في الذاتى بينهما ، فإذا فرض زواله
لجواز اجتماعهما زال الاستحالة وإذا كان الأمر في هذا الواجب كذلك فغيره أولى بذلك :
وفيه ، انّ ثبوت هذا اللزوم في عدم اجتماع النقيضين لا يدلّ على ثبوته في كلّ واجب
وأولوية غيره به ممنوع إذ ترتّب محال على فرض عدم أوّل الواجبات وأجلاها لا يوجب ترتّبه
على غيره بالأولوية إذ الظاهر أنّه أولى بالترتّب من غيره .
قيل : استلزام عدمه لمحال ممّا لا ريب فيه إذ العدم غير مفهوم المحال لأنّه من
عرضياته المتّحدة معه ولا محذور في أن يقال انّ الشئ مستلزم لما هو عرضىّ له فيصدق
أنّه يلزم من عدمه محال وإن لم يلزم محال آخر .
وفيه ، انّ المتبادر من هذه العبارة استلزامه لمحال آخر وبما ذكر يظهر جليّة
الحال في سائر الإرادات .

١٢

وَأَمَّا كَشْفُ الْحَالِ فِي ذَلِكَ فَهُوَ قَدْ مَرَّ لَكَ فِي أَنْوَلُوطِيْقَا

- الأوّل وهو فن القياس لا الثّانى وهو فن البرهان فإنّ الفنون المنطق تسعة الإيساغوجى
ويبيّن فيه الكليّات الخمس ، وقاطيغوريّاس ويبيّن فيه المعانى المفردة الذاتيّة الشّاملة
لجميع الموجودات من حيث معناها لا من حيث وجودها وعدمها ، وباربرميناس ويبيّن
فيه كنيّة تركيب المعانى المفردة بالإيجاب والسّلب ليصير قضايا ، وأنولوطيْقَا ويبيّن
فيه كنيّة تركيب القضايا ليصير قياسا منتجا ، وارفوذ وطيقى ويقال له أنولوطيْقَا الثّانى
ويبيّن فيه شرائط القياس ومقدّماته التي بها يصير برهانيا منتجا لليقين ، وطوبيقا ويبيّن
فيه شرائط القياس الواقع في مخاطبة الجمهور ومن يقصر فهمه عن درك البرهان ،
وسوفسطيقى وهو تعريف المغالطات الواقعيّة في الحجج والقياسات ، وربطوريقى ويبيّن
فيه أحوال الأقيسة الخطائيّة المفيدة للظنّ ، وبوطيقى ويعرف فيه أحوال الأقيسة
الشّعريّة المفيدة للتّخييل .

٢١

- ثمّ ما قرّ في انولوطيقا الأوّل هو حال هذه الجهات أغنى الضّرورة والإمكان والإمتناع وانقسام كلّ منها وليس فيه تعرّض لبدايتها ونظريتها على أنّ أولى هذه الثلاثة في أنّ يتصوّر أولاً هو الواجب علاوة على ما سبق أى الأشياء المذكورة ٣
- ضرورته لا يفتقر إلى التعريف وتعريفاتها الموروثة عن الأوائل دورية، على أنّه لو فرض افتقارها إليه لكان الأولى أن يجعل الوجوب المرادف للضرورة مبدء ويؤخذ بعنوان البداهة، أو يعرف بأمر آخر كأكّد الوجود ونحوه، ويعرف الآخران به، أو مراده ان هذه الثلاثة وان كانت بديهية لكن اعرفها واجلاها هو الواجب، أو أنّها وإن صرّحنا ببدايتها لكن الظاهر بداهة الوجوب ولزوم تعريف الآخرين به وذلك على أى أولوية الواجب بالتصوّر والمبدئية لأنّ الواجب يدلّ على تأكّد الوجود والوجود أعرف ٩
- منّ العدم، لأنّ الوجود يُعرف بذاته والعدم يُعرف بوجه ما بالوجود وإذا كان الوجود المأخوذ في الواجب أعرف من العدم المأخوذ في الإمكان والإمتناع لكان الوجوب أظهر منهما . ١٢
- السّادس من مقاصد الفصل إبطال القول بإعادة المعدوم نظراً إلى ترتبه على عدم الشيشية والثبوت له وعدم الفرق بين الثابت والموجود فقال : وَمِنْ تَفْهِيمِنَا هَذِهِ ١٥
- الْأَشْيَاءَ الَّتِي مِنْ جَمَلَتِهَا ثُبُوتُ الْمَعْدُومِ وَالتَّلَازُمُ بَيْنَ الثَّابِتِ وَالْمَوْجُودِ يَتَضَرَّحُ لَكَ ١٥
- بُطْلَانُ قَوْلِ مَنْ يَقُولُ إِنَّ الْمَعْدُومَ يُعَادُ وَقَوْلُهُ : لِأَنَّهُ أَوَّلُ شَيْءٍ يُخْبَرُ ١٨
- عَنْهُ بِالْوُجُودِ بيان للإيضاح يغنى ان هذا القول أوّل شيء يخبر عن المعدوم بالوجود وتدلّ على موجوديته ويخبر عنه بوجوده الأوّل الإستينافى دون المعادى وذلك على ١٨
- اخبار هذا القول عن وجود المعدوم لأنّ الْمَعْدُومَ إِذَا أُعِيدَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ ٢١
- بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا هُوَ مِثْلُهُ لَوْ وُجِدَ هَذَا الْمَثَلُ بَدَلَهُ أى بدل المعدوم المعاد فرّق، فإنّ ٢١
- كَانَ مِثْلُهُ إِنَّمَا لَيْسَ هُوَ أَى الْمَعَادِ لِأَنَّهُ أَى الْمَثَلِ لَيْسَ الَّذِي عَدَمَ وَفِي حَالِ ٢١
- الْعَدَمِ كَانَ هَذَا الْمَثَلُ غَيْرَ ذَلِكَ المعدوم الذى فرض اعادته فقد صار الْمَعْدُومَ ٢١
- مَوْجُوداً أى لزم من ذلك وجود المعدوم إذ المغايرة حينئذ بين المثل والمعاد استمرار

الثبوت للمعاد حال عدمه وعدمه للمثل والثبوت هو الوجود عَلَى النَّحْوِ الَّذِي أَوْ مَاتَنَا
إِلَيْهِ مِمَّا سَلَفَ آتِيفاً من مرادفة الثبوت للوجود .

اعلم انّ لهذا الكلام محامل أوردها الناظرون :

- ٢ الأول ، وهو الأظهر عندنا أن يكون قوله : «لأنّه أوّل شيء» الخ تعليلاً للإتّضاح .
- ٦ وقوله : «وذلك» بيانا له ليكون مجموعهما دليلا واحداً بطلان القول بأن المعدوم يعاد ،
ومحصّله أنّه أوّل شيء يدلّ على موجوديّة المعدوم لا من جهة اقتضاء الحمل والاختبار
وجود الموضوع لما تقدّم من أنّه لا يقتضى أزيد من وجوده في الذّهن بل لأنّ المعدوم
إذا أعيد فلوفرّض وجود مثله ابتداء أى موجود مستأنف كائن ما كان ، والتعبير عنه
بالمثل للتّوضيح كما نشير إليه لم يتحقّق فرق بين المعاد والمستأنف يصحّح نسبة الإعادة
٩ إلى الأوّل دون الثّاني إذ اتّحاد موضوعي المبدئيّة أى الوجود قبل العدم والمعاديّة أى
الوجود بعده غير ممكن لأنّ العدم فقد الذّات و بطلانه فلا يتحقّق وحدته حال العدم ،
١٢ فالامتياز المصحّح للنسبة المذكورة ليس بمعروضيّة المعاد للوجود أوّلا دون المستأنف
إذ ذلك فرع اتّحاد موضوع الوجودين وهو فرع بقاء الذّات فيما بين الإبتداء والأعادة
على أنّ أصل النزاع في ثبوت هذا الإتحاد وعدمه فتعليل الإمتياز به مصادرة ولا يكون
١٥ المعاد ثابتا بذاته حال العدم إذ المعدوم لاهويّة له كما مرّ ، وعلى هذا فنسبة المعاديّة إلى ما
فرض معادا أى الحكم بأنّه هو الذي كان أوّلا ليس بأولى من نسبتها إلى ما فرض مستأنفا ،
وهذا الحكم فرع انحفاظ وحدة الذّات وابن ذلك مع طريان العدم ، فكما لا يحكم به على
الثّاني لا يحكم به على الأوّل من دون تفاوت ، ولا فرق في ذلك بين كون الثّاني مثلاً أى
١٨ مشاركا في الماهيّة للأوّل وعدمه إذ نسبة كلّ موجود إلى ما عدم في عدم كونه إياه سواسية ،
ففرض المثليّة في كلام الشّيخ للتّوضيح والتلوّج إلى مما ثلتهما في عدم نسبة الإعادة إليهما إذ
٢١ لو أريد بها معناها المعروف واستدلّ بلابدية الفرق بين المثل والمعاد مع انّ الفرق بينهما
باختلاف الماهيّة وعوارضها يناق المثليّة وباستمرار الثبوت حال العدم للمعاد دون المثل
باطل لما مرّ فيلزم اتّحاد الإثنين وعدم تميّزهما .

ورد عليه انه لو أريد بالمثل المشارك في الماهية والتشخص فوجود مثله محال
لإيجابه وجود شخصين بتشخص واحد ، ولو أريد به ما يشاركه في الماهية فقط فالإمتياز
بينهما بالتشخص على ما ذكر ، فالمراد بقوله : « لأنه أول شيء يخبر عنه » ما فسرناه به
أخيرا أى يكون موجودا مستأنفا لامعادا ، ومعنى قوله : « فى حال العدم كان هذا غير
ذلك » ان ذاته كانت محفوظة فى العدم فحصل الإمتياز اذ بدون الانحفاظ ليس حمل الأول
عليه أولى من حمله على المثل ، بل الأول فى عدم صحته كالثانى لفقد الذات أو بطلانه فيما
بين الوجودين والانحفاظ فى العدم يوجب ضرورة المعدوم موجودا وهو باطل .

لا يقال : المعدوم فى الخارج يجوز أن يبقى فى الذهن ويحفظ فيه وحدته .

قلنا : ذلك لا ينفع فى الحكم باتحاد المعاد والموجود أولا فى الخارج لتوقفه على استمرار
الثبوت وحفظه فيه ، نعم ذلك ينفع فى العلم باتحادهما لا فى الحكم باتحادهما فى الخارج .

وأنت تعلم ان هذا الحمل صحيح فى نفسه لا يرد عليه شيء وظاهر الإنطباق على
كلام الشيخ هنا وفى التعليقات حيث قال : « إذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعد
واستمر وجوده فى وقت آخر وعلم ذلك أو شوهده علم أن الموجود واحد ، وأما إذا
عدم فليكن الموجود السابق أو المعاد الذى حدث « ب » والمحدث الجديد « ج » وليكن
« ب » ك « ج » فى الحدوث والموضوع أى الماهية والزمان وغير ذلك ولا يخالفه
إلا بالعدد أى الشخص فلا يتميز « ب » عن « ج » فى استحقاق ان يكون « ا » منسوبا
إليه دون « ج » فإن نسبته إلى أمرين متشابهين من كل وجه إلا فى النسبة التى ينظر
هل يمكن أن يختلف فيها أولا لكنهما اذا لم يختلفا فليس أن يجعل لاحدهما أولى من
أن يجعل للآخر .

فان قيل : إنهما هو أولى ل « ب » دون « ج » لأنه كان ل « ب » دون « ج » فهو نفس
هذه النسبة واحد المطلوب فى بيان نفسه ، بل يقول الخصم إنهما كان ل « ج » بل اذا صح
مذهب من يقول إن الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه
وإذا لم يفقد من حيث هو ذات ثم أعيد إليه الوجود أمكن أن يقال بالإعادة إلى أن يبطل

- عن وجوه أخرى ، وإذا لم نسلّم ذلك ولم يحتمل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة لم يكن أحد الحادثين مستحقاً لأن يكون قد كان له « ا » أو هو الموجود السابق دون الحادث للآخر ، بل أمّا أن يكون كل واحد منهما معاداً أو لا يكون ولا واحد منهما معاداً وإذا كان المحمولان الإثنان كـ « ا » و « ب » يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فإن استمرّ موجودا واحدا وذاتا ثابتة واحدة وكان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا أو ذاتا شيئا واحدا وباعتبار المحمولين شيئين إثنين ، فإذا فقد استمراره في ذات واحدة بقي الإثنيّة الصّرفة لا غير » إنتهى وهو أظهر انطباقا على ما ذكر من عبارة الشفا لقوله : « لم يكن أحد الحادثين » الخ وما فرضه من مماثلتهما في الماهيّة فهو للتوضيح كما مرّ .
- الثاني ، أن يجعل المجموع دليلا واحدا كما في سابقه لكن يراد بالمثل معناه المعروف ليكون الحاصل انّ القول بأنّ المعدوم يعاد يلزم منه أوّلا أن يخبر عن المعدوم بالوجود أى يقول انّ المعدوم موجود . والحاصل انّه يلزم منه كون المعدوم موجودا وذلك انّ المعدوم إذا أعيد فلو فرض وجود مثله ابتداء لا بدّ من فرق بين المعاد والمثل حتى يصحّ الحكم على الأوّل بأنّه المعاد دون المستأنف وعلى الثّاني بالعكس ، والتفريق بينهما بثبوت العينيّة بين المعدوم حين وجوده والمعاد وارتفاعها بينه وبين المثل أوّل الكلام ولذا لم يتعرّض له الشّيخ و باستمرار الثبوت للمعاد حال عدمه وحدث المثل أوّلا من دون ثبوت له حال عدمه يوجب وجود المعدوم لما تبين من ترادف الثبوت والوجود ، وإلى هذا أشار بقوله : « فإن كان مثله » الخ أى إن لم يكن المثل هو المعاد لأنّه ليس التّذى كان وعدم وفي حال العدم كان غير ما فرض إعادته فقد صار المعدوم موجودا أى دلّت هذه التّفارقة على وجود ما ادّعى عدمه وهو باطل .

- والحاصل انّ الحكم على موجود بأنّه التّذى وجد في وقت وعدم لا يصحّ إلّا باستمرار ثبوت له في حال عدمه إذ مع بطلان الذات وارتفاع الثبوت بالكلية لا معنى لنسبة الثّاني إلى الأوّل بالعينيّة لأنّه كسائر الموجودات المستأنفة ، غاية الأمر إطلاق الشّيئيّة والمثل عليه وثبوت المعدوم في الذّهن وتحفظ وحدته فيه ، وإن كفى للحكم بالعينيّة

الذّهنية إلّا أنّه لا يكفي للعينية الخارجية لتوقفها على استمرار الثبوت الخارجى له وهو متوقف لما تقدّم، وعلى^١ هذا لا يحصل الإمتياز بين المعاد ومثله مع ثبوت الإثنيّة بينهما فيلزم اتّحاد الإثنين . ٣

وقد ظهر مما ذكر أنّ مبنى التّوجيه الأوّل على استلزام جواز إعادة المعدوم لثبوته حال عدمه أولثبوت النسبة لبعض الموجودات إلى ما وجد وعدم بالكلية من دون ثبوت له بالمقاربة دون غيره وهو تحكّم باطل لاستواء الكلّ في عدم النسبة إليه بوجه وهو تامّ لا يرد عليه شيء ، إذ مبنى الثّانى على استلزامه لثبوت المعدوم أو ارتفاع التمييز بين المثل والمعاد . وأورد عليه بأنّ عدم التمييز في الواقع غير لازم إذ لولاه لم يتحقّق الإثنيّة وعند العقل غير ضائر إذ قد يلتبس عليه التمييز في الواقع ، وبأنّه لو نسلم هذا الدليل لجرى في شخصين متماثلين وجداً أولاً، ولزم عدم التمييز بينهما فلا اختصاص له بإعادة المعدوم . ٦ ٩

وأجيب عن الأوّل بعدم انفكاك التمييز الواقعى عن التّخالف في الماهية أو العوارض فإذا لم يكن لم يكن ، ودعوى عدم تحقّق الإثنيّة بدون التمييز مصادرة إذ الكلام في أنّ فرض الإعادة يرفع التمييز مع تحقّق الإثنيّة والاختلاف بالإعادة والإستيناف . ١٢

واعترض عليه بأنّ العوارض لو عمّت التّشخيص بعدم الانفكاك ممنوع إلّا أن فرض المماثلة بين المعاد والمبتدء في الماهية والتّشخيص فحينئذ كفرض مماثل زيد في التّشخيص وعلى هذا فالمحال التّلازم لعلّه من فرض هذا المحال لا الإعادة وإلّا فممنوع لثبوت الامتياز حينئذ بالتّشخيص وإن تحقّق المساواة في الماهية وسائر العوارض ، وعلى هذا فيمكن أن يقرّر الإيراد أولاً بحيث يرجع إلى ذلك من دون حاجة إلى الجواب ، والاعتراض المذكور يبيّن بأن يقال المراد بالمماثلة إمّا المساواة من جميع الوجوه حتّى التّشخيص فهو ممتنع أوفى الماهية فقط ، فلا يلزم ارتفاع التمييز في الواقع لحصوله بالتّشخيص ودفع باختيار الأوّل وفرض المثل أولاً بمعنى المتحد في الماهية لا في التّشخيص أيضاً حتّى يورد استحالته . ١٥ ١٨ ٢١

ثمّ يقال أنّه لا يغيّر المعاد إذ الفرق مع الإشتراك في الماهية لا يتصوّر بدون الاختلاف في التّشخيص لكنّ لشخص المعاد عين لشخص الأوّل وغير لشخص المثل وإلّا

لم يكن معادا إذ لا يتصور هذه العينية والغريبة بدون المغايرة الخارجية حال العدم واستمرار الثبوت فيه وهو باطل .

- ٢ فيلزم عدم التغير بينهما في التشخيص أيضا وهو يرفع الإمتياز رأسا وكيفية تطبيق كلام الشيخ عليه أن يقال مراده أن المعدوم إذا أعيد يجب أن يكون بينه وبين مثله بمعنى المشارك في الماهية دون التشخيص فرق في الهوية أو في المعادية والإستيناف ، فإن كان هذا الفرق باعتبار أن مثله ليس هو أي ليس بمعاد لأنه ليس بالتشخيص الذي عدم ولا تشخيصه تشخيصه إذ ليس هويته وتشخيصه هوية الأول وتشخيصه بخلاف المعاد فإنه الذي عدم وتشخيصه ، عين تشخيصه وإلا لم يكن معادا وفي حال العدم كانت المغايرة ثابتة فقد صار المعدوم موجودا إذ هذا الثبوت وإيجاد التشخيصين فرع استمرار ثبوت المعدوم حال عدمه والثبوت هو الوجود كما مر .

- وأنت تعلم أن حديث المثل على هذا زايد إذ يمكن أن يسقط ويقال إعادة المعدوم بوجب اتحاد المعاد والأول في التشخيص وهو غير ممكن للزوم المحذور المذكور ، ومحصله ١٢ أن المعاد لا يمكن نسبة تشخيصه إلى التشخيص السابق بالعينية إلا بعد استمرار الثبوت له حال العدم وهو باطل ، فضم المثل وما يتعلق به زايد ، ويمكن أن يقال إن فرضه للتوضيح كما في السابق ، وعلى هذا يصح هذا التوجيه أيضا وإن كان في تطبيق كلام الشيخ ١٥ عليه تكلف ويكون الفرق بينهما بأن مبنى الأول عدم إمكان نسبة شيء من الموجودات مما فرض معادا أو مستأنفا أو غيرهما إلى الأول بالمعادية ، والثاني على ارتفاع الإمتياز بينهما في الماهية والتشخيص مع ثبوت الإثنيية .

١٨

- هذا وقد أجيب عن الثاني بأن فرض المثليين من جميع الوجوه وإن رفع الإمتياز في الواقع لكن فرض إعادة برفعه مع تحققه فيه إذ فرض الابتدائية في أحدهما والمعادية في الآخر غير معقول . واعتراض بمنع تحققه مع فرض المائلة الكلية إذ المحال قد يستلزم المحال ٢١ ولو سلم فهو أيضا محال لزم من محال آخر هو فرض المثلية أو فرض إعادة لاستحالة اجتماعها .

وأنت تعلم أن هذا الجواب لا يثبت على فرض المماثلة الكلية الرافعة للامتياز أولاً
يرد عليه الإعتراض المذكور، فالإلزام كما تقدم فرض المماثلة أولاً في مجرد الماهية دون
التشخيص ثم نسترد الكلام كما مرّ .

الثالث، أن يكون قوله : « لأنه أول شيء يخبر عنه بالوجود » بيانا للدليل الخصم
على أن المعدوم لا يعاد . وحاصله أن المعدوم شيء يخبر عنه بأنه كان موجودا بوجود
مستأنف فصحّ القول بأنه يصير موجودا بوجود معاد لكونه ممكن الوجود في جميع الصور
كما يشير إليه قوله تعالى : « قل يحییها الذی أنشأها أول مرة » ، وقوله : « وذلك » بيانا
لابطال الدعوى بالمعارضة على دليله ، وهذا الحمل منسوب إلى بهمنيار ولا يخفى بعده .

الرابع، أن يكون كل من القولين دليلا مستقلا على بطلان الإعادة، والمراد بالأول
أن أول محال يلزم من القول بأن المعدوم يعاد أنه يخبر عنه بالصفة الوجودية بل بالوجود
لأن المعاد كالمستأنف ضرب من الوجود مع أن المعدوم ليس بشيء فلا يصح أن يخبر
عنه بصفة والإضافات في مثل : « العناء معدوم » و « شريك الباري ممتنع » يرجع إلى
مفهومات عينها العقل ووصفها بأمور عقلية ، إذ عروض العدم للشيء ليس إلا بطلان
ذاته ، وبالثاني أن المعدوم لو عاد لجاز أن يوجد معه ابتداء ما يماثله في الماهية والعوارض
الشخصية إذ حكم الأمثال واحد ووجود فرد لكل من هذه العوارض ممكن ، واللازم
باطل لعدم التميز مع الاشتراك في الماهية وجميع العوارض ، فلو كان الفرق إن أحدهما
المبتدئ والآخر غير المبتدئ رجع إلى أن هذا في حال العدم كان غير ذلك فقد صار المعدوم
موجودا إذ صار مخبرا عنه ، ويرد على ما ذكر في توجيه الأول أن إعادة المعدوم لا يستلزم
اتصافه بالوجود أو صفة وجودية إذ الموصوف بالوجود المعاد هو الموجود المعاد دون
المعدوم ، نعم يحكم عليه في حال العدم بجواز أن يوجد وهو كالحكم بأن القيامة سيكون
والشيخ جوزه لوجود الموضوع في الذهن وإن عدم في الخارج والممتنع هو الإخبار عن
المعدوم مطلقا لا في الخارج فجعل الأول دليلا بالإستقلال لا وجه له على أن قوله :
« وذلك » صريح في كونه بيانا له كونها وجهها واحدا فلا وجه لجعلها وجهين .

وأما ما ذكر في توجيه الثاني فظاهره ان الوجه في صيرورة المعدوم موجودا مجرد الإخبار عنه بالمغايرة مع أن المعدوم لا يخبر عنه . وقد عرفت ان ما لا يخبر عنه هو المعدوم المطلق لا الخارجي والمبحث هو الأخير ، وأيضا الشيخ فرض وجود المثل بدلا عن المعاد لا مجتمعا معه فما ذكر من جواز أن يوجد معه الخ غير مطابق لكلام الشيخ فيمنع ولا يسلم . وفيه ان الظاهر عدم الفرق بين فرض البدلية وفرض الاجتماع فهما في المنع والتسليم والجواز وعدمه متساويان ، وأيضا على هذا أي حاجة إلى فرض وجود المثل والفحص عن وجه مغابرتها لها إذ ما يمكن أن يخبر عن المعدوم كثير .

ويمكن أن يقال ليس المراد بصيرورته مخبرا عنه انه يخبر عنه بصفة ثابتة له باعتبار وجوده حتى يرد ان وجوده في الذهن يكفي لذلك بل باعتبار عدمه وما يثبت له بهذا الاعتبار يجب أن يثبت له في الخارج حال عدمه باعتبار ثبوته في هذه الحال ، فيلزم أن يثبت له صفة المغايرة المذكورة في الخارج في الحال العدم إذ لولا المراد ذلك أي ثبوته له في الخارج لم يصح أن يفرق بينه وبين المثل في النسبة إلى الموجود الأول بالعينية والمثلية ، وعلى هذا وإن رجع إلى الحمل الثاني إلا انه يخالفه في أن المماثلة المفروضة أولا فيه هي الكلية الرافعة للإمتياز فيرد عليه استحاله فرضها إذ الشخص إما نحو الوجود كما هو الحق أو الوضع الواحد المعين بشركة من الزمان كما ذهب إليه الشيخ وشيء منهما لا يقبل الإشتراك ، وفي الثاني الجزئية أي في مجرد الماهية دون التشخيص فيمكن تصحيحه على ما تقدم :

الخامس ، أن يكون كل من القولين بيانا لدليل الخصم على صحة الإعادة ، وحاصل الأول ان المعدوم المعادلة حالتان : حالة العدم وحالة الإعادة ، وفي الحالة الأولى استمر ثبوته إلى الثانية ولا مانع من عود المعدوم مع ثبوته حالة العدم لانحفاظ الذات وعدم بطلانه رأسا بالعدم ، فعنى قول الشيخ ان المعدوم أول حال بعد صيرورته موجودا بعد العدم يخبر عنه بالوجود المعاد أي الوجود الذي هو بعينه الوجود الأول نظرا إلى ثبوته الحافظ للوحدة المانع من البطلان ومع تحقق العينية لو عاد لامنح في العود ، وحاصل الثاني ان

المعدوم المعاد لو فرض بدله مثل مبتدء لابد من فرق بينهما يصحح المعادية والمبتدئية إذ
بدونه لارجحان للحكم بإحديهما على أحدهما دون الآخر . فإن كان الفرق بأن مثله ليس هو
لأنه ليس ما كان معدوما وصار موجودا والمعاد في حال العدم غيره وعين نفسه في حال
وجوده فقد صار المعدوم موجودا لإيجاب هذا الفرق استمرار ثبوت المعدوم حال عدمه
كما هو مذهب القائلين بثبوت المعدومات والثبوت بحفظ الوحدة والعينية فعدم وجوده
يصحح الحكم بأن المعدوم هو الذي صار موجودا وحينئذ لا مانع من جواز العود، وعلى
هذا يكون قوله : « على النحو الذي » الخ إشارة إلى ما سبق من بيان قول الخصم بثبوت
المعدوم وحينئذ لا يكون في الكلام تعرض لأبطال شيء من الوجهين، والسبب فيه ابتناهما
على ثبوت المعدوم وقد أبطله سابقا فأحال الإبطال على الظهور .

وأنت تعلم أن هذا الحمل أبعد المحامل لمخالفته سوق الكلام وظاهره وابتناؤه على
جعله دليلين وقد عرفت ما فيه وعلى عدم التعرض لإبطال دليل الخصم لاتصريحا ولا
إشارة وهو في غاية البعد هذا، وقد استدلل على بطلان الإعادة بأن الوجود بلغ نفس هويته
الشيء لأنه الأصل في التحقق والعدم بطلانه فكما يمتنع تعددهما له فوحدتهما الملتزمة على
فرض الإعادة عين وحدته وقد فرض متعددا هذا خلف . ويلزم أيضا وحدة جهتي
الإبتداء والإعادة مع تنافيهما وهوباطل، وقس عليه تعدد العدم لواحد بعينه . وفيه أن
القول بتعدد الوجود على فرض الإعادة مبنى على اعتباريته وتأصل الماهية وعلى العكس
يقول أن الوجود الأول أعيد بعينه ثانيا أي صار مجعولا بالجعل البسيط إلا أنه اتصف
بالوجود ثانيا ليرد أن الوجود ليس له وجود آخر وذلك كما في الحدوث الإبتدائي فإن
الهوية الوجودية لم يكن قبل الحدوث فكانت بالمجعولية .

ثم ما ذكر من عدم العدمين لواحد ينقض بالحادث المعدوم فإن له عدمين سابق ولاحق
وعلى أن التمعدن وم إذا أعيد وجه آخر لاستحالة الإعادة وكلمة « على » بمعنى « مع »
و « الواو » لعطف الجملة على الجملة وهو قوله : « أن المعدوم إذا أعيد » فالمعنى وذلك أن المعدوم
إذا أعيد لزم كذا، ومع أنه إذا أعيد أحتيج إلى أن يُعَادَ جميع الخواص التي

- كَانَ بِهَا هَذِهِ الْخَوَاصُّ هُوَ أَى الشَّخْصِ الْمَعْدُومِ مَا هُوَ أَى ذَلِكَ الشَّخْصِ فـ«بِهَا»
 زائدة وأول المنفصلين اسم «كان» وثانيهما خبرها وَمِنْ خَوَاصِّهِ وَقْتُهُ أَى زَمَانُهُ ،
 ٣ ووجه الملازمة أن الخاصّة ماله مدخل فى التشخيص بالذات أوبالعرض ، والزمان وإن
 لم يكن بالذات مشخصاً إلا أنه لازم الحركة التى هى علّة معدّة ، وكلّ معدّله دخل
 فى التشخيص فإعادة الشخص موجب إعادة جميع المعدّات ولوازمها ، فلذا يعاد الزمان
 ٦ وإن لم يكن مشخصاً فإنّ المشخص بالذات هو نحو الوجود إلا أن كلّ معدّ ولازم له
 له مدخليّة فى الهديّة ، وقد تقرّر عند الشّيخ أن الوقت مشترك للوضع والموضوع فى
 المدخليّة ، وعلى هذا يندفع منع كونه من لوازم الشخص ويتّضح استلزام إعادة الشخص
 ٩ لاعادة وقته . وتوجيه الملازمة بكون وقت المعدوم كسائر خواصّه من المعدومات فجواز
 إعادته يستلزم جواز إعادته لعدم التفرقة بينها فى ذلك مدفوع بمنع الاستلزام فإنّ بعضهم
 خصّ جواز الإعادة بغير الزمان كما صرّح به فى التعليقات لإيجاب إعادته التسلسل ، ولو
 ١٢ سلّم فلا يفيد أزيد من جواز إعادة الزمان مع الشخص وإثبات المطلوب يتوقّف على
 وجوبه ، وقوله : «احتيج» أيضاً مصرّح به قبل قوله : بعد هذا : « فإن كان المعدوم يجوز
 إعادته » الخ ظاهر فى هذا الوجه ، ولفظة «الفاء» يرمى إلى تعلّقه بما قبله وكونه تفصيلاً
 ١٥ له وتوضيحاً فيكون إبداء لما لم يتّضح أولاً من وجه الملازمة مع إعادة ما يترتب عليها
 تأكيداً وتوضيحاً .

- قلنا : الظهور ممنوع ولو سلّم فلا ريب فى إمكان إرجاعه إلى ما قبله بأن يحمل على
 ١٨ بيان الملازمة وما يترتب عليها من دون تضمّنه لوجهها كما يأتى أوافرازه عنه وجعله وجهاً
 آخر لنسيانها بعد إيمائه أولاً إلى الوجه المذكور من دون تصرّح به أحاله إلى ظهوره من
 مذهبه فى باب التشخيص وارتكاب أحدهما متعيّن أيضاً لثلا يلزم مأمّر ولزومه على الثّانى
 ٢١ أيضاً ، نظراً إلى وروده على هذا الوجه مطلقاً غير قادح إذ المطلوب حينئذ يثبت بالأول
 ويكون هذا مؤيداً ومع انحصار الوجه به لا يثبت المطلوب .

وَإِذَا أُعِيدَ وَقْتُهُ كَانَ الْمَعْدُومُ غَيْرَ مُعَادٍ لِأَنَّ الْمُعَادَ هُوَ الَّذِي

يُوجَدُ فِي وَقْتٍ ثَانٍ فَمَافَرَضُ مَعَادَا لَا يَكُونُ مَعَادَا . وَحَاصِلُ الدَّلِيلِ أَنَّ الْمَعْدُومَ لَوْ جَازَ
إِعَادَتَهُ بَعِينَهُ أَيْ بِجَمِيعِ لَوَازِمِ شَخْصِهِ وَهَوِيَّتِهِ لَجَازَ إِعَادَةُ وَقْتِهِ الْأَوَّلَ لَكُونِهِ مِنْهَا كَمَا عِلْمٌ ،
وَالْتَلَازِمُ بَاطِلٌ لِرَفْعِهِ الْمَعَادِيَّةِ وَمَا بِهِ الْإِبْتِدَائِيَّةِ ، إِذِ الْمَعَادُ هُوَ الْمَوْجُودُ فِي وَقْتِ الثَّانِي دُونَ الْأَوَّلِ .
وَأَيْضًا يَنْبَغِي التَّفَرُّقَةُ بَيْنَ الْمُبْتَدِءِ وَالْمَعَادِ لِإِجَابِهِ كَوْنِ الشَّيْءِ مُبْتَدِءً مِنْ حَيْثُ أَنَّ مَعَادَ وَبِالْعَكْسِ ،
وَيُوجِبُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْمُتَقَابِلَيْنِ إِذْ يَصْدُقُ حِينَئِذٍ عَلَى وَاحِدٍ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ أَنَّ مَبْتَدِءً وَمَعَادًا
وَتَقَدَّمَ الشَّيْءُ عَلَى نَفْسِهِ بِالزَّمَانِ وَهُوَ فِي الْإِسْتِحَالَةِ كَتَقَدَّمَهُ عَلَى نَفْسِهِ بِالذَّاتِ .

فَلِإِنْ كَانَ الْمَعْدُومُ يَجُوزُ إِعَادَتُهُ وَإِعَادَةُ جُمْلَةِ الْمَعْدُومَاتِ
الَّتِي كَانَتْ مَعَهُ وَالْوَقْتُ إِمَّا شَيْءٌ لَهُ حَقِيقَةٌ وَجُودٌ قَدْ عُدِمَ أَوْ مُوَافَقَةٌ
مَوْجُودٍ لِغَرَضٍ مِنَ الْأَغْرَاضِ عَلَى مَا عَرِفْتَ مِنْ مَذَاهِبِهِمْ جَازَ أَنْ
يَعُودَ الْوَقْتُ وَالْأَحْوَالُ فَلَا يَكُونُ وَقْتُ وَقْتُ فَلَا يَكُونُ عَوْدٌ .

قوله : « جاز » الخ جزاء للشرط . وقوله : « والوقت إما شيء » الخ جملة معترضة
أوردها إشارة إلى عدم اختلاف الحكم بكون الزمان موجودا حقيقيا كما اختاره الحكيم ،
أو أمرا نسبيا كما ذهب إليه المتكلمون ، فإنه قال : « الزمان أمر موهوم يوافق موجودا
لغرض » مثلا في قولنا : « جئتكَ حين طلوع الشمس » ، الحين وهو الزمان أمر موهوم وافق
موجودا وهو الطلوع لغرض هو المجيء . وقس عليه غيره ، فإن كل زمان يجعل تاريخا أمر
موهوم وافق موجودا كهجرة النبى (ص) لغرض هو التاريخ .

وبذلك يظهر أن الإضافة في قوله : « موافقة موجود » إضافة المصدر بمعنى الفاعل
إلى المفعول أى أمر موافق لموجود ، والمراد أن الزمان على المذهبين يجوز عوده إما بذاته
أو باعتبار الموافقة حتى يكون المعاد بالحقيقة ما يوافقه .

ثم الأرجح كون هذا الكلام توضيحا لما ذكره أولا من غير دلالة فيه على الوجه
الثاني ، إذ الظاهر من المعدومات المقيدة بالتي كانت مع المعدوم هى خواصه وأحواله
كما يرمى إليه قوله : « والأحوال » وحملها على مطلق المعدومات الكائنة معه وإن كانت مباينة
عنه ليكون إبداء له ينفي التقييد إذ مبناه على جواز إعادة كل معدوم مطلقا لا مقيدا بالمعية ،

وعلى أيّ تقدّر محصل الدليل الملخص من الكلامين أنّ المعدوم لو أعيد عاد معه الوقت لأحد الوجهين أو للأوّل كما هو الأظهر ، وحينئذ لا يكون معادا بل مبتدء لأنّ المعاد ما يكون في وقت ثان .

وأورد عليه بأن المبتدء ما يوجد في الوقت المبتدء لا المعاد فهو الواقع أوّلا في الزّمن الأوّل والمعاد هو الواقع ثانيا لأنّ الزّمن الثاني .

وأجيب بأنّ وقوع كلّ جزء من الزّمان حيث وقع أو يقع كنسبته إلى غيره من الأجزاء وانّى للهويّة الزّمانية فلو فرض وقوع الأمس في الغد والخميس في السّبت لم ينسلخا بهذه الفرض عن الأمسيّة والخميسيّة بل يبقيان عليهما معه لتقوم هويتهما بهما ، فالإبتدائية مقوم حقيقة الوقت المبتدء فلا ينسلخ عنه بفرض الإعادة بل يكون معه مبتدء بحسب الحقيقة لأنّه من تمام فرضه .

وقد يجاب بفرض إعادة كلّ معدوم كان معه من الوقت والحدوث والوجود لعدم الفرق بينها في جواز الإعادة كما أشار إليه في التعليقات بقوله : « ولم لا يكون الوجود نفسه معادا » فيكون الحدث أيضا معادا فيكون ليس هناك وجودان ولا وقتان ولا حدوثان إثنان بل واحد بعينه معاد ، ثمّ كيف يكون العود والأثنيّة وكيف يكون اثنيّة ويجوز أن يكون المعاد بعينه هو الأوّل .

ثمّ قول من يريد أن يهرب عن هذا منهم ويقول الوجود صفة والصفة لا يوصف وليست بشيء ولا موجودة وإنّ الوقت أو بعض الأشياء لا يحتمل الإعادة وبعضها يحتمل حتّى لا يلزمه أنّ فرض الإعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد ، ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلا قول ملفّق ويفصح به البحث المحصل .

وأنت تعلم أنّ مجرد جواز هذه الإعادة وفرض وقوعها لا يكفي لإثبات المطلوب ، بل يتوقّف على وجوبها على أنّ الوجوب أيضا لا يدفع الإيراد كما لا يخفى ، فلا بدّ في دفعه من الجواب المذكور ،

ثمّ أورد في المقام بأنّ كون الزّمان نفس المشخّص أو لازمه يوجب كون زيد

الموجود في الغد غير الموجود في الأمس وهو قول بتجدد الأمثال وتبدل الأشخاص في كل آن، والضرورة قاضية ببطلانه، لأننا نقطع بالبداهة أنه هو بعينه والمغايرة إنما هو بحسب الذهن دون الخارج . ٢

وقد حكى ان هذا البحث جرى بين الشيخ وبهمنيار وقد كان مصرًا عليه فقال الشيخ : « على اعتقادك لا يلزمني الجواب لأنني الآن غير من كان يباحثك وأنت أيضا غير من يباحثني » ، ولأجل هذه الحكاية أول بعضهم كلامه هنا بالبعيد دفعا للتدافع ، والحق عدم حاجة إليه والإيراد والتدافع مندفعان بأن المراد بكون الزمان من لوازم الشخص ان المجموع زمان وجوده بوحدته الإتصالية من لوازمه ، فإذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلل العدم لم يبق الشخص اذ لأن حدوثه مدخلية في تشخصه ولما بعده مدخلية في حفظه بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود ، وليس المراد ان كل جزء بخصوصه من لوازمه حتى يرتفع الشخص بارتفاعه . والحاصل ان حقيقة الشخص لكل شخص هو نحو وجوده وهذا النحو يلزمه أن يقع في زمان متصل يرد عيه بالتدرج أى يصل إليه جزء بعد جزء ، والقدر اللازم له هو الذي يستمر بوحدته الإتصالية إلى انعدامه وهو الذي يلزمه ويكشف انقطاعه عن عدم بقائه . ولما كان معنى لزومه له أن يرد عليه جزء ثم ينعدم ويرد عليه آخر وهكذا ، فكل جزء إنما يتصف باللزوم في ضمن الكل تبعاً لهذا النحو أى بأن يرد عليه ثم ينعدم مع بقاء الشخص وعدم بقائه هذا اللزوم ثابت للأجزاء وليس كل جزء بانفراده لازماً بالأصالة والإستقلال بالمعنى المعروف حتى يكشف ارتفاعه عن ارتفاعه ، كيف ولاهوية له بالفعل ، على أننا نعلم بالضرورة ان ارتفاعه لا يوجب تبدلاً في الشخص مع أن الملزوم يتبدل بتبدل لازمه الحقيقي وليس هذا مصادرة على المطلوب لبداهته .

ثم من صرح بكون الزمان مشخصاً لم يرد بالمشخص نفسه بل لازمه أو ماله فيه مدخل وإلا ورد عليه لزوم اتحاد الأشخاص الموجودة في وقت واحد على أن العقل يدفع هذا دفعاً لا يحتاج فيه إلى بيان يعنى القول بالإعادة بدفعه العقل ٢١

بالبداهة ولا حاجة فيه إلى الدلالة وما ذكر له من الأدلة تنبيه :

قال الخطيب الرازى : « كل من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن

نفسه الميل والعصبية يشهد عقله الصريح بامتناع الإعادة » وَكُلُّمَا يُقَالُ فِيهِ فَهُوَ

خُرُوجٌ عَنْ طَرِيقِ التَّعْلِيمِ إِذْ مَقْدَمَاتُ الْمَطْلُوبِ فِيهِ أَجْلَى مِنْهُ وَهَذَا الْأَمْرُ بِالْعَكْسِ .

فهرست نام‌های خاص و فرقه‌ها و گروه‌ها

- ارسطو ← المعلم الأول ، ۳/۹
الإشراقيّون ، الإشرافيّة ، ۱۹/۲۷۳ ، ۲۳/۲۷۷ ، ۹/۲۷۸
افلاطون ، ۷/۲۰۰
اقلیدس ، ۳/۳۶
الإلهيَّون ، ۱۲/۱۸
أهل الصّناعة ، ۱۷/۹۵
الأوائل ، ۷/۱۲۷ ، ۴/۱۹۱ ، ۴/۲۸۴
برمانیدس ، ۱/۲۱
بعض الأذكياء ، ۶/۱۵۲
بعض الحكماء ، ۴/۱۲۹
بعض المحقّقين ، ۱۹/۸۶ ، ۱۱/۱۵۰
بعض الناظرين ، ۱۸/۲۴۷
بهمنيار ، ۲۰/۲۳۴ ، ۸/۲۹۰ ، ۴/۲۹۶
التفتازاني ، ۵/۲۴
الجدليّ : ۱۴/۱۲۴
الجماعة ، ۲۲/۷۷ ، ۷/۸۰ ، ۱۴/۸۷ ، ۱/۹۲ ، ۱۶/۹۵ ، ۱۳/۹۷ ، ۱۸/۱۱۹ ،
۲۱/۲۱۰ ، ۱۵/۱۸۳
الجمهور ، ۱۳/۱۹۸
الحكيم ، ۱۲/۲۹۴

- الخطیب الرازی ← الرازی ، ۲/۲۹۷
- الخفزی ، ۲۱/۹۸ ، ۱۹/۱۰۰ ، ۱۳/۱۰۱
- ذیمقراطیس ، ۴/۱۹۶
- الرازی ← الخطیب الرازی ، ۸/۲۷۰
- الرضی ، ۲۱/۳۰
- السید ، ۹/۲۴
- السوفسطائیة ، السوفسطائی ، ۱۰/۱۹۱ ، ۲۲/۱۲۶ ، ۱۵/۱۲۴ ، ۱۸ و ۹/۱۲۳ ، ۲۱/۳۰
- سیویه ، ۲۱/۳۰
- شارح المطالع ، ۴/۲۵۶
- الشریف ← الشریف المحقق ، ۸/۲۷۰
- الشریف المحقق ← الشریف ، ۴/۸۵
- الشیخ ← الشیخ الرئيس ابوعلی سینا ، ۲۰/۲ ، ۴/۳ ، ۵ و ۴/۳ ، ۱۹/۴ ، ۱۱/۵ و ۲۲ ، ۱۷/۸ ، ۱۶/۹ ، ۷/۱۰ ، ۲۰/۱۳ ، ۱۵/۱۶ ، ۱۴/۲۱ ، ۳/۲۳ و ۲۰ ، ۴/۲۴ ، ۳/۲۵ و ۱۷ ، ۱۶/۲۸ ، ۱۱/۳۶ ، ۴/۳۷ و ۲۱ ، ۳/۳۸ و ۵ و ۹ و ۱۳ ، ۲۰/۴۴ ، ۵/۴۹ ، ۱/۵۱ ، ۴/۵۵ ، ۴/۵۷ و ۲۲ ، ۱۸/۵۹ ، ۱/۶۴ ، ۳/۶۵ ، ۱۱ و ۴/۶۷ ، ۱۹/۷۰ و ۲۰ ، ۱۴/۷۱ ، ۷/۷۲ و ۱۸ و ۲۲ ، ۸/۷۳ ، ۱۷/۷۴ و ۲۰ ، ۲۲/۷۵ ، ۱۸/۷۶ و ۲۳ ، ۱۶/۷۸ ، ۱۴/۸۰ ، ۱۳/۸۱ و ۲۲ ، ۲۱/۸۲ ، ۱۰/۸۳ و ۱۱ و ۱۲ ، ۲/۸۴ ، ۱/۸۵ و ۱۱ و ۲/۸۸ ، ۱۵/۹۶ ، ۱۱/۹۷ و ۲۳ ، ۴/۹۹ ، ۱۳/۱۰۱ ، ۱۱۳/۱۰۳ و ۲۲/۱۰۴ ، ۲/۱۰۷ ، ۱۴/۱۱۰ و ۱۷ ، ۳/۱۱۱ ، ۸/۱۱۹ ، ۸/۱۲۴ ، ۴/۱۲۵ و ۱۵ ، ۱۶/۱۲۷ ، ۱۹/۱۲۹ ، ۱۱/۱۳۰ ، ۱۱/۱۳۵ و ۱۸ ، ۱۰/۱۳۶ ، ۱۷/۱۳۷ ، ۱۲/۱۳۸ ، ۱۸/۱۳۹ ، ۷/۱۴۱ ، ۹/۱۴۴ و ۱۱ ، ۱۶/۱۴۸ ، ۶/۱۴۹ ، ۲/۱۵۰ ، ۲۱/۱۵۱ ، ۲/۱۵۳ ، ۲۱/۱۵۴ ، ۴/۱۵۶ و ۱۶/۱۵۹ و ۱۹ ، ۳/۱۶۰ و ۱۳ و

٢٣ ، ٢/١٦١ و ١٣ و ١٩ ، ٢/١٦٣ و ١٨ ، ١٢/١٦٤ ، ٩/١٧٠ و ٢/١٧٢ و ٢٣ ،
 ١٠/١٧٣ و ١٣ و ١٨ و ٢٠ ، ١/١٧٤ و ١٥ ، ١٨/١٧٧ و ٢١ ، ١/١٧٨ و ٢١ ،
 ١١/١٨١ و ١٤ و ١٦ ، ١٥/١٨٢ ، ١٣/١٨٤ ، ٢١/١٨٥ ، ٦/١٨٧ و ١٧/١٨٨
 ٥/١٨٨ و ١/١٩١ ، ٧ و ١٥/١٩٢ ، ٥/١٩٤ و ٢٠ و ٦/١٩٩ ، ١٠ و ٣/٢٠٢ ،
 ٤/٢١٩ ، ١٧/٢١٧ ، ١٤/٢١٤ ، ٢١/٢١٣ ، ٧/٢٠٨ ، ١٤ و ٨/٢٠٦ ، ١/٢٠٣
 و ١١ و ١٥ و ١٧ ، ٥/٢٢٠ ، ٥/٢٢٣ ، ٧ و ٨ ، ٩/٢٢٧ و ١٤ و ١/٢٢٨ ، ٢١/٢٢٩ ،
 ٢٠/٢٣٠ ، ٥/٢٣١ ، ٧ و ٤/٢٣٦ ، ٤/٢٣٧ ، ١٦/٢٣٨ ، ٩/٢٤٢ ، ١٦/٢٤٤ ،
 ١٠/٢٤٥ ، ١٧/٢٤٦ ، ٢٠/٢٤٧ ، ١٣/٢٤٨ ، ٣/٢٤٩ ، ٤/٢٥١ و ٢١ ،
 ١٣/٢٥٢ ، ٥/٢٥٣ و ٢٠ ، ١٠/٢٥٤ ، ٥/٢٥٦ و ١٨ ، ٨/٢٥٧ ، ٣/٢٦٠ و ٦ ،
 ١١/٢٦١ و ١٦ ، ٢٢/٢٦٤ ، ١٢/٢٦٦ ، ٣/٢٦٧ و ٢١ ، ٢٠/٢٧٠ ، ٩/٢٧٦ ،
 ١٦/٢٨١ ، ٢٠/٢٨٥ ، ١٢/٢٨٦ ، ١٥/٢٨٧ ، ٤/٢٨٩ و ١٥ ، ٢١/٢٩٠ ،
 ٣/٢٩١ و ٤ و ١٥ و ٢١ ، ٧/٢٩٣ ، ٤/٢٩٦

الشيخ الرئيس ابو علي سينا ← الشيخ ، ١٦/١

الشيخين ، ٧/٢٧٠

صاحب الإشراف ، ١٧/٨

صاحب التحصيل ، ١٩/٢٣٤

صاحب المطارحات ، ١٢/١٨١ ، ٢١/٢٨٢

صدر العرفاء ، ١٨/١٩

الصدّيقين ، ٥/١٥٨ ، ٢/١٥٩ ، ١٨/١٦٣

الطّبيعيّين ، ١/١٥٧

الطّوائف ، ٢/١٣٠

العارف الشيرازي ، ١٦/٩٤ ، ٥/١٠٣

العارفون ، ١٩/٩٤

- علی (علیه السلام) ، ۲۱/۳۰
 غیاث الحكماء ، ۱۸/۹۱
 الفارابی ، ۲۰/۶۱
 الفلاسفة ، ۲۱/۲۳۰ ، ۱۱/۲۳۱
 الفیثاغورثیین من الفلاسفة ، ۸/۱۲۷
 القائلین بثبوت المعدومات ، ۵/۲۹۲
 القدماء ، ۲/۹
 القدماء من الأوائل ، ۷/۱۲۷
 القوم ، ۲۰/۲۷۵
 الکلامیین ، ۱/۱۵۷
 الکلیم ، ۱۲/۲۹۴
 الکمل ، ۲/۱۵۹
 اللغویین ، ۲۱/۲۰۶ ، ۱۴/۲۱۱
 مالیسوس ، ۱/۲۱
 المتأخرون ، المتأخرین ، ۱۹/۱۲ ، ۱۳/۲۳ ، ۷/۱۱۹ ، ۲/۲۲۰ ، ۲/۲۶۰ و ۶
 المتکلم ، ۲۱/۱۵۹ ، ۱۲/۲۳۲ ، ۳/۲۹۴
 المتکلمون ، المتکلمین ، ۸/۲۳۲ ، ۱۷/۲۳۶ ، ۱/۲۳۷
 المجردین عن جلایب الأبدان ، ۱۸/۱۶۳
 المحقق (= بعض المحققین) ، ۱۳/۸۷ ، ۱/۱۸۸
 المحقق الدوانی ، ۱۴/۲۵۲ و ۲۲ ، ۵/۲۵۴
 المحقق شارح الإشارات ← المحقق الطوسی ، ۱۱/۲۰۸ ، ۴/۲۰۹ ، ۴/۲۱۰ و ۵
 و ۱۱ و ۱۵ ، ۵/۲۱۱ و ۷ ، ۷/۲۱۳ و ۱۳ ، ۱۹/۲۳۴
 المحقق الطوسی ← المحقق شارح الإشارات ، ۳/۱۳ ، ۶/۳۸

- المحققين ، ٢٠/٢٣٤
الشاغبي ، ١٩/١٢٣
المشائين ، ١٦/٢٧٦ ، ٧/٢٧٣ ، ٦/١٢٧
المعتزلة ، ١٣/٢٣٦ و ١٨ و ٢٢ ، ٢٠/٢٤٤ ، ٥/٢٦٣ ، ٢/٢٦٥ ، ١٣/٢٧٢
المعلم الأول ← ارسطو ، ٤/٣ ، ٩/٢١ ، ٥/١٩١
المغالطين ، ١٨/١٢٣
المليين ، ٢٢/٢٧٥
المنطقيون ، ١٩/٢١١ ، ١٢/٢١٢ و ١٨
مهدى بن أبي ذر النراقى ، ١١/١
المهندس ، ٤/١٦٩ ، ٢١/١٧١
المهندسون ، ٣/١٦٩
الناظرين فى كلام الشيخ ، ١٥/١٧٤
نفاء الملل والأديان ، ١٦/١١٤

فهرست نام کتابها

- اثولوجيا ، ١٩/٢١
الإشارات ، ٢١/٣٧ ، ١/١٦٠
الإشراق (= حكمة الإشراق) ، ١٧/٨
الإلهيات ، الإلهيات من كتاب الشفاء ، ١/٢ ، ١٤/١٧٢
البرهان ، ١٩/٢٥ ، ٢٣/٧٥ ، ٤/٧٨ ، ١٣/٧٩ ، ١٠/٨٢ ، ١٣/٨٧ ، ١٤/١٠٨ ،
٢٠/١٣٧ ، ٢١/١١٧
التحصيل ، ١٩/٢٣٤
التعليقات ، ٧/١٠ ، ١٧/٢٩ ، ٥/٤٩ ، ١٠/٩١ ، ١٢/٢٨٦ ، ١١/٢٩٣ ، ١٢/٢٩٥
الحكمة المشرقية ، ١١/١٣٥
شرح الإشارات ، ٢/١٦١ ، ١١/٢٠٨
الشفاء ، ١/٢ ، ١٣/٧٩ ، ٣/١٦٠ ، ٢١/٢٨٢ ، ٧/٢٨٧
الطبيعيّات ، ١٥/٢١٩
الكتب العقلية ، ١٦/٣٣
كتب المنطق ، ٦/١٢٧
مصارع المصارع ، ١٩/٢٣٤
المطارحات ، ١٢/١٨١ ، ٢١/٢٨٢
المطالع ، ٤/٢٥٦
المنطق ، ٢٣/١٧٢
نهرج البلاغة ، ٢٢/٣٠

فهرست مندرجات کتاب

یک - شانزده	پیشگفتار ، مهدی محقق
هفده - پنجاه	زندگی و آثار علمی ملامهدی نراقی ، حسن نراقی
پنجاه و یک - پنجاه و دو	آثار علمی چاپ شده از ملامهدی نراقی ، حسن نراقی
پنجاه و سه - پنجاه و چهار	اصلاح شفای چاپ قاهره با متن نراقی ، مهدی محقق
پنجاه و پنج -	صفحه اول کتاب از نسخه اصل
پنجاه و هفت -	وقف نامه کتاب و دستخط میرزا طاهر تنکابنی
۲۹۷ - ۱	متن شرح الالهیات من کتاب الشفاء ، ملامهدی نراقی
۲۹۸ - ۳۰۲	فهرست نام های خاص و فرقه ها و گروه ها
۳۰۳ -	فهرست نام کتابها
۲۹۸ - ۳۰۲	
۳۰۳ -	

XXVIII A. Āmiri

Al-Amad Āla al-Abad, edited and introduced by E. Rowson (Beirut, 1979)

XXIX J. Mujtabavi

Bunyād i Hikmat i Sabzavari, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavari* (Tehran, 1981)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thānī

Ma'ālim al-Uṣūl, with Persian introduction, by M. Mohaghegh (Tehran 1983)

XXXI Nāṣir-i Khusraw (1004 - 1091)

Ẓād al-Musāfirīn, Persian Text edited by G. M. Wickens (under preparation)

XXXII Nāṣir-i Khusraw (1004 - 1091)

Ẓād al-Musāfirīn, English Translation by G. M. Wickens (under preparation)

XXXIII M. Mohaghegh

Yūd Nama i Adīb i Nishābūri, (Tehran, 1986).

XXXIV M. M. Narāqī (ob. 1764).

Sharḥ al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Shifā', ed. M. Mohaghegh (Tehran, 1986).

XXXV Martin J. McDermott

The Theology of al-Shaikh al-Mufīd (d. 413/1022), Translated into Persian by A. Ārām (Tehran, 1984)

XXXVI Ibn i Sīnā (980 - 1037)

Al-Mabda' wa al-Ma'ād, edited by A. Nurānī (Tehran, 1984)

XXXVII H. M. H. Sabzawārī (See No. I)

XXXVIII al-Hilli (ob. 1325) al-Suyuri (ob. 1423) al-Husayni (ob. 1423).

Al-Bab al-Hādī 'Ashar With two commentaries *al-Nāfi Yawm al-Hashr* and *Miftāḥ al-Bāb*, edited by M. Mohaghegh (Tehran, 1986).

XXXIX H. A. Wolfson

Philosophy of Kalām, Translated by A. Aram (under preparation)

XVII M.Mohaghegh

Bîst Cuftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976, Second edition 1985).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian introduction by S. J. Ashtiyânî, and English introduction by S. H. Nasr (Tehran 1976)

XIX A. Jâmî (1414-1492)

al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

Divân, edited by B. Zanjânî with an introduction by N. Ansârî (Mohaghegh) (Tehran, 1978)

XXI Nâsir-i Khusraw (1004-1091)

Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehran, 1978).

XXII A. T. Istarâbâdî (ob. 1648)

Sharḥ-i Fuṣūṣ al-Ḥikmah, Persian text edited by M. T. Danishpazûh, with two articles on *Fuṣūṣ* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).

XXIII Sultân Valad (1226-1312)

Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gerd Farâmarzî (Tehran, 1980).

XXIV Naṣîr al-dîn al-Ṭûsî (1201-1274)

Talkhîṣ al-Muhassal, edited by A. Nûrânî (Tehran, 1980)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî (ob. 1367)

Nuṣṣ al-Khuṣṣ fi Tarjamat al-Fuṣṣ, edited by R. A. Mazlûmî, with an article by J. Huma'î (Tehran, 1980).

XXVI M. Tabrizî (fl. 13 th centry)

Sharḥ-i Bîst va panj Muqaddimah-i Ibn-i Maymûn, edited by M. Mohagheg and Translated into Persian By J. Sajjâdi (Tehran, 1981).

XXVII I. Juvainî (1028 - 1085)

al-Shâmil Fi Uṣûl al-Dîn, edited by R. Frank with an introduction translated into Persian by J. Mujtabavî (Tehran, 1981).

VII Mir Dâmâd (ob. 1631).

al - Qabasât

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Cobin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M.H. Sabzawâri

Sharḥ-i Ghurar al-Farā'id or Sharḥ-i Manzûmah

Part One "Metaphysics" translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977 Second edition Tehran 1983).

XI T. Izutsu

An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtiyânî's Commentary on Sabzawâri's Sharḥ-i Ghurar al-Farā'id (in Preparation).

XII Mir Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. Dibâjî (in Preparation).

XIII A. Badawî

Aflâṭûn fi al-Islâm: texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-i-Râzi (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân

Kitâb al-Taḥṣîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numây* ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazuh (Tehran, 1983).

XVI Ibn-i Miskawayh (932-1030)

Jâvidân Khirad, translated into Persian by T. M. Shûshtarî, edited by B. Thirvatian with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran, 1976).

WISDOM OF PERSIA

General Editor: M. Mohaghegh

- I H. M. H. Sabzawârî (1797 - 1878).
Sharḥ-i ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manzûmah
Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969, Second Edition 1981)
- II M. M. Āshtiyânî (1888 - 1957).
Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharḥ-i Manzûmah")
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).
- III M. M. Āshtiyânî
Ta'liqah bar Sharḥ-i Manzûmah
Vol. II : Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under preparation).
- IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).
- V N. A. Isfarâyiñî (1242 - 1314).
Kāshif al - Asrār
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).
- VI N. Râzî (fl. 13th century)
Marmûẓât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dâwûdî
Persian text edited with Persian introduction by M. R. Shafî'î Kadkanî and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

XXXIV

WISDOM OF PERSIA

- SERIES -

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch
In Collaboration With

Tehran University

General Editor

M. Mohaghegh

Institute of Islamic Studies McGill University
Tehran Branch, P.O. Box 13-145-133
Tehran-Iran

Printed by Tehran University Press



McGill University



Tehran University

McGill University
Institute of Islamic Studies, Tehran Branch

In Collaboration with
Tehran University

Sharh al - Ilâhiyyat

min

Kitâb - al - Shifâ'

A Commentary on Metaphysics
of
Avicenna's Kitâb al - Shifâ'

By

Mahdi ibn Abi Dharr al - Narâqî

edited by

M. Mohaghegh

Tehran 1986

DATE DUE

DUE	RETURNED
SEP 21 1988	
MAY 11 1991	
MAY 15 1991	
JAN 15 1994	
FEB 14 1994 ✓	
JUL 11 1994	
FEB 13 1995 ✓	

M. M. Narâqî
d. 1764

Sharh al - Ilâhiyyât
min
Kitâb - al - Shifâ'

Tehran
1986